

MITUL ȘI OMUL

Traducere din limba franceză de LIDIA SIMION Cu o prefață a autorului

Lucrare apărută cu sprijinul MINISTERULUI CULTURII

Coperta colecției: RĂZVAN LUSCOV

Prefață

ROGER CAILLOIS

LE MYTHE ET L'HOMME

© Editions Gallimard, 1938

© Editura Nemira, 2000

Comercializarea în afara granițelor țării fără acordul editurii este interzisă.

Difuzare: S.C. Nemira & Co, Str. Popa Tatu nr. 35, sector 1, București

Telefax: 314.21.22, 314.21.26 Clubul cărții: CP. 26 – 38, București e-mail: editura nemira.ro www.nemira.ro

ISBN 973 – 569 – 438 – 7

Această carte are mai mult de treizeci de ani. Faptul că ea apare astăzi în ediția zisă de buzunar demonstrează că nu și-a pierdut chiar de tot actualitatea, deși e situată într-un domeniu în care există puține lucrări care să nu se vădească repede (și din ce în ce mai repede) perimate sau desuete.

Recitind-o, nu am găsit în ea nimic de renegat. Este mai degrabă o mărturie a iluziilor pe care le-am pierdut. În orice caz, nu am corectat nimic. Dimpotrivă, cartea îmi demonstrează unitatea, continuitatea și tenacitatea unei cercetări diversificate uneori până la disparat, dar a cărei intuiție principală apare deja explicit în această primă mărturisire a curiozităților mele. Lucrările care i-au urmat, L'Homme et le Sacre, Meduse et Cie, Les Jeux et les Hommes, L'Incertitude qui vient des rêves, Instincts et Sociétés, Bellone ou la pente de la guerre, Cases d'un échiquier și chiar Ponce Pilate, nu fac, în majoritatea cazurilor, decât să-i pună în aplicare programul propus sau să-i dezvolte unul sau altul dintre capitole, dacă nu chiar o simplă frază. Doar descrierile pe care le-am făcut mineralelor nu sunt anunțate în volumul de față. Dar imboldul de dată recentă care le-a zămislit era imprevizibil chiar și pentru mine.

De altminteri, nu pot decât să fiu bucuros de o asemenea fidelitate

față de țelul meu inițial, pe care nu-l bănuisem atât de tiranic.

R.C. Ianuarie 1972

Avertisment

Formele multiple pe care le adoptă demersurile imaginației nu par să fi fost prea mult studiate într-o viziune de ansamblu, în locul clarificării uneia prin intermediul celeilalte, s-a făcut istorie literară, autografie, psihologie normală sau patologică etc, tot atâtea zone autonome în care unitatea vieții spirituale este fărâmițată arbitrar, iar rezultatele sunt rareori confruntate, doar dacă acest lucru nu se face pentru plăcerea zadarnică de a stabili unele identificări rudimentare și inutile, atât de generale încât chiar și negarea lor devine dificilă. Se asimilează astfel în mod curent una cu cealaltă gândirea mitică, aceea poetică, infantilă și morbidă. Câteva declarații ale unor mistici, câteva opinii ale unor poeți, câteva formulări ale domnilor Lévy-Bruhl, Piaget sau Freud rezolvă chestiunea în cele mai fericite cazuri. Nimeni nu pare să observe că, în aceste condiții, pentru o fenomenologie generală a imaginației, precizarea diferențelor este infinit mai profitabilă decât

afirmarea unor analogii îndepărtate.

Dar, numai cu condiția de a stabili de la bun început trăsăturile specifice ale diferitelor forme de manifestare a vieții imaginative, devine posibil ca pentru toate faptele avute în vedere să se întocmească un fel de clasificare exhaustivă care să le unească într-un ansamblu sistematic – încă nerealizat – a cărui necesitate este uneori resimțită dureros.

În legătură cu un astfel de edificiu, putem oferi deja unele idei, desigur, parțiale și schematice: de pildă, studiind basmul și povestea fantastică, am fost tentați să-l considerăm pe cel dintâi ca expresia unei stări sufletești supuse forțelor superioare benefice, iar pe cea de a doua, expresia stării sufletești a unei ființe răzvrătite, mândre de propria-i forță și aliindu-se împotriva forțelor superioare cu puterile malefice supranaturale¹. Paralel, dar independent, s-a susținut că omul religios se înclină cu respect în fața forțelor supranaturale, în timp ce vrăjitorul se străduiește să le constrângă². Nu e nevoie decât de confruntarea celor două concluzii spre a observa în ce măsură cele două categorii de fapte se articulează și ce plus de autoritate aduce alinierea lor acestei explicații.

Totuși, sistematizarea continuă și anchetele etnografice ajung să opună, ca reprezentative pentru cele două tendințe spirituale fundamentale, *șamanismul* – expresie a forței individului în lupta împotriva ordinii naturale a realității – și *monismul* care, prin uitarea de sine, marchează căutarea identificării eului și a non-eului, a conștiinței și a lumii exterioare³. Or, tocmai aici este deosebirea stabilită în cadrul aceluiași sistem, între poetic și magic: „Este limpede că miraculosul apare în creațiile spirituale, în poezie și în poveștile omenirii ca fenomen mistic născut din uitarea de sine, magicul provenind, dimpotrivă, din nevoia primitivă a *eului* de a se rupe de realitatea insesizabilă și de a dobândi putere cu ajutorul magiei”⁴.

Această dihotomie se înserează la rândul ei într-o bogată perspectivă care pune în lumină un dublu temei pentru demersurile spiritului: orice atitudine de cucerire va fi clasată împreună cu magia, orice tentativă de efuziuni, cu mistica. În aceasta din urmă predomină sensibilitatea. Ea se caracterizează printr-o anumită pasivitate care, la limită, poate fi considerată de esență teopatică. Magia, dimpotrivă, este legată de inteligența și de voința de putere. Este o tentativă de extindere a câmpului a conștiinței pentru a integra lumea

suprasensibilă. Datorită acestui aspect, agresiv și științific totodată, este calificată drept teurgică⁵.

Trecerea la aspectul social este posibilă pe toate palierele construcției: s-a văzut că au fost opuse religia și magia precum o atitudine de supunere și una de recurs la constrângere; sociologii, dimpotrivă, le opun ca pe două ansambluri de fenomene. Unul „sistematic, ordonat, obligatoriu”, religia. Celălalt „dezordonat, facultativ sau criminal” ⁶, magia. Nu este sigur că aceste două puncte de vedere sunt incompatibile: din contra, este lesne de conceput că o anumită atitudine mentală este însoțită de obicei de un comportament determinat față de grupul social, fie că ea îl provoacă, fie că, invers, este provocată de situația individului în societate și de reacțiile lui imediate față de ea.

Aceste exemple sunt suficiente pentru a lăsa să se întrevadă, dacă nu arhitectura generală a sistematizării, cel puțin mecanismele edificării ei; un vast ansamblu de fenomene va trebui considerat o totalitate organică ale cărei elemente multiple sunt interdependente. Efortul se conturează astfel integral ca o încercare de sinteză: scopul este de a sesiza, sub formele sale eminentemente schimbătoare, o funcție a spiritului, cea mai suplă, cea mai fragilă dintre toate, susceptibilă să se deghizeze la infinit și capabilă să se hrănească pe terenurile cele mai sterile în aparență. Unele dintre racursiurile pe care le vom risca între diferitele domenii eterogene ale lumii imaginației vor părea, fără îndoială, arbitrare sau nesigure, dar ar fi inutil să sperăm, fără imprudența de a ne lăsa conduși de păreri preconcepute, că vom reuși să scoatem cercetările de acest fel din rutina unei fărâmițări excesive.

Astfel, studiile care formează lucrarea de față nu au alt scop decât acela de a repera, în labirintul faptelor propuse spre analiză, răscrucile, punctele critice și cele de interferență a datelor repede divergente. Ele se consacră mai ales celui mai bine caracterizat dintre acestea, *mitul*, și se străduiesc, prin analiza unui exemplu cât mai semnificativ cu putință, să-i definească natura și funcția, cu precizarea diferitelor determinări – de la legile elementare ale biologiei la cele care, de o complexitate extremă, guvernează fenomenele sociale – care fac din reprezentările colective cu caracter mitic o manifestare a vieții imaginative mai privilegiată decât oricare alta. Într-adevăr, în mit poate fi sesizată cel mai bine, *pe viu*, înțelegerea secretă dintre postulatele cele mai tainice, cele mai virulente ale psihismului

individual și necesitățile cele mai stringente și mai tulburătoare ale existenței sociale. Nu este nevoie de mai mult pentru a-i acorda o poziție eminentă și pentru a ne incita să rânduim, prin raportare la el, câteva din acele probleme esențiale care au tangență cu lumea cunoașterii și totodată cu lumea acțiunii.

Să nu ne mirăm, așadar, dacă în eseurile ce urmează planul observației reale sau aparent dezinteresate pare a fi în cele din urmă abandonat în favoarea celui decizional. Este din pricină că, pe măsură ce obiectul studiului se apropie de realitățile contemporane și participă mai activ la substanța problemelor puse în dezbatere, concluziile sunt, chiar datorită acestui fapt, mereu mai încărcate de responsabilitate: ele nu se mai referă la ceea ce este definitiv și încheiat, la ceva care ține de trecut. Ele prind din urmă timpul, ca să spunem așa, punând în lumină evoluții care nu-și cunosc încă sfârșitul, astfel încât, *fără a-și schimba natura*, ele nu mai apar ca *indicative*, ci ca *imperative*. De altfel, poate că la ora actuală nimic nu e mai de dorit ca un demers care să permită tocmai această trecere, fără muștrări de conștiință, de la concepție, la execuție. În orice caz, demn de remarcat este faptul că tocmai în măsura în care metoda care a orientat aceste investigații a vrut să le înscrie într-un sistem *total*, care să nu fi lăsat nimic în afara edificiului său, aceste investigații, de îndată ce abordează probleme ce se cer rezolvate prin acțiune, pot aduce elemente de răspuns lipsite pe cât posibil de ambiguitate, timiditate și arbitrar.

Paris, iunie 1937

NOTE

1. Joseph H. Retinger, *Le Conte fantastique dans le romantisme fran Çais*, Paris, 1928, pp. 6 – 7.

2. Este în special poziția adoptată de Sir J.G. Frazer.

3. L. Frobenius, *Histoire de la civilisation africaine*, Paris, 1936, p. 255.4. *Ibid.*, p. 211.

5. Evelyn Underhill, *Mysticism. A Study in the nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, London, 1911.

6. H. Hubert et M. Mauss, *Année sociologique*, X (1905 – 6), p. 224; cf. VII (1902 – 3), „Esquisse d'une theorie generale de la magie”.

I

FUNCȚIA MITULUI

„Și ocrotindu-mi singur mama amalecită Din nou la picioare-i
semăn dinții bătrânului dragon”.

Gerard de Nerval

N.

I u s-ar zice că facultatea de a crea sau de a trăi mituri ar fi fost înlocuită cu aceea de a da seama despre ele. Trebuie să mărturisim cel puțin că tentativele de exegeză au fost aproape constant dezamăgitoare: timpul, așa cum a făcut cu diferitele cetăți Troia, a suprapus fără cea mai vagă selecție straturile de ruine ale lor. De altfel, această stratificare rămâne instructivă și o secțiune în profunzime i-ar scoate poate la iveală, în linii foarte generale, cine știe ce dialectică.

În aceste domenii de cercetare, sesizarea profunde eterogenității a datelor ce se oferă spre analiză nu este una din surprizele cele mai neînsemnate. Se pare că numai arareori se întâmplă ca un singur principiu de explicare să reușească de două ori sub același unghi și în aceeași proporție. La limită, se pune întrebarea dacă pentru fiecare mit n-ar trebui unul diferit, ca și cum fiecare mit, structură de o singularitate ireductibilă, ar fi consubstanțial principiului său de explicare, în așa fel încât unul să nu poată fi despărțit de celălalt fără o scădere sensibilă a densității și a posibilității de înțelegere. Oricum, a considera lumea miturilor ca fiind omogenă și ca atare descifrabilă într-o cheie unică, apare limpede ca o opțiune a spiritului, a acelui spirit mereu preocupat să-l discearnă pe *Același* în *Celălalt*, unul sub multiplu, dar, aici, prea grăbit, într-adevăr, să ardă etapele: or, la fel ca oriunde, și aci, rezultatul – când deducția îl face previzibil sau când un raționament arbitrar îl stabilește dinainte – contează mai puțin decât modalitățile concrete prin care a fost determinat.

Orice ar fi, sigur este că mitul, care se plasează în vârful extrem al suprastructurii societății și al activității spiritului, răspunde prin însăși natura sa celor mai diverse solicitări, și asta simultan, astfel încât ele se îmbină în el într-un mod aprioric extrem de complex și, în consecință, analiza unui mit pornind de la un *sistem* de explicare, oricât de fondat ar fi, trebuie să lase și chiar lasă impresia unei insuficiențe insurmontabile, un reziduu ireductibil căruia ești imediat tentat să-i atribui – prin reacție – o importanță hotărâtoare.

Așadar, fiecare sistem este adevărat prin ceea ce propune și fals prin ceea ce exclude, iar pretenția de a explica totul poate duce rapid

sistemul în stare de delir interpretativ, așa cum s-a întâmplat cu teoriile solare (Max Müller și discipolii săi) și astrale (Stucken și școala panbabilonică), iar mai recent cu lamentabilele tentative psihanalitice (C.G. Jung etc). Se mai poate întâmpla și ca delirul interpretativ să fie în această materie oarecum justificabil și să apară chiar ca o metodă eficientă de investigație. El nu este mai puțin primejdios, tocmai din cauza pretenției sale de exclusivitate. Nu se mai pune problema verificării principiului prin fiecare din datele sale și de a-l păstra suficient de plastic pentru a se putea îmbogăți în contact cu înseși rezistențele pe care le întâmpină, astfel încât un anumit schimb să-i permită, pe măsură ce explică, să domine ceea ce explică. Este vorba doar de a adapta cu forța – printr-un proces de abstractizare care le face să-și piardă, împreună cu caracteristicile lor concrete, și realitatea profundă – diversitatea faptelor la rigiditatea unui principiu sclerosat și socotit *a priori* ca necesar și suficient. Printre altele, este limpede că extinderea de principiu a unui sistem de explicare îl privează în realitate de orice eficiență sub aspectul determinării precise și, pornind de la aceasta, de orice valoare de explicație, într-un cuvânt, îl subminează. Cu toate acestea, ținând seama de această gândire care se abate de la tipare, adică eliminând toate cazurile în care explicația este înlocuită prin adecvarea forțată a faptului la principiu, toate cazurile în care un principiu de explicare este abuziv considerat ca fiind eficient în afara sferei sale de influență specifică, rezultă că în eforturile din trecut ale exegezei mitologice nu există nimic care să merite o condamnare fără drept de apel.

Toți au strâns în jurul miturilor o plasă de determinări cu ochiuri din ce în ce mai fine, punând în lumină condițiile genezei lor, indiferent dacă obârșia lor se află în natură, istorie, societate sau om. Nu este cazul să trasăm din nou aici succesiunea, sau să reamintim critica diferitelor școli. În această privință, se cuvine să ne referim numai la lucrările care au tratat acest subiect într-un mod mai mult sau mai puțin reușit¹. Va fi îndeajuns să prezentăm curba dialectică a evoluției lor. Se pare că, în linii generale, ea este orientată *din exterior spre interior*. Un prim nivel de determinare îl constituie fenomenele naturale: drumul parcurs zilnic de soare, fazele lunii, eclipsele și furtunile formează, ca să spunem așa, un fel de prim înveliș al miturilor, suport de valoare universală, dar, în schimb, destul de puțin direct determinant. Mai ales nu trebuie trasă concluzia că mitologia

este un fel de traducere poetică a fenomenelor atmosferice² sau acceptată părerea lui Schlegel care o definește ca „expresie hieroglică a naturii înconjurătoare transfigurată de imaginație și de iubire”³. Fenomenele naturale nu au decât rolul unui cadru și nu trebuie considerate decât ca o primă *condiționare terestră*⁴, dacă nu a sufletului, cel puțin a funcției fabulatorii. Istoria, geografia, sociologia precizează la rândul lor și în mod convergent condițiile genezei miturilor și ale dezvoltării acestora. Fiziologia contribuie și ea, până la cele mai neînsemnate detalii, de la mitologia coșmarului⁵ la cea a căscatului sau a strănutului⁶. Pot fi determinate chiar și legile gândirii mitice și schițate astfel necesitățile psihologice ale structurii ei⁷. Ar fi pueril să negăm importanța contribuției acestor discipline diferite. Exegeza miturilor, îndeosebi, ar avea desigur mult de câștigat dacă s-ar inspira din informațiile oferite de istorie și sociologie și dacă și-ar fundamenta interpretările pe aceste date. Ar fi cu siguranță calea rezolvării optime. Datele istorice și sociale constituie învelișurile esențiale ale miturilor. Este știut, de altfel, că aceasta este direcția în care cercetarea s-a orientat din ce în ce mai exclusiv, cu un succes mereu crescând. Inutil să adăugăm acestui aspect alte precizări: valoarea lui poate fi imediat apreciată de toți cei ce sunt cât de cât familiarizați cu lucrările și cu metodele autografiei contemporane. Totuși, după toate aceste eforturi și remarcabilele rezultate obținute, nu putem nega faptul că rămâne o impresie de *abatere*. Observăm cu ușurință felul în care intervin toate determinările precedente dar, fie că sunt naturale, istorice sau sociale, niciodată nu le vedem *rațiunea suficientă*. Cu alte cuvinte, aceste determinări nu pot acționa decât exterior, ele sunt, dacă vreți, *componentele exterioare* ale mitologiei; or, cine este câtuși de puțin obișnuit cu miturile observă limpede că ele sunt *conduse concomitent din interior printr-o dialectică specifică de autoproliferare și de autocristalizare care-și este sieși propriul resort și propria sintaxă*. Mitul este rezultatul convergenței acestor două curente de determinări, locul geometric al limitării lor reciproce și al încercării forțelor lor; este clădit din informații, dintr-o necesitate internă, din exigențe și date exterioare care ba propun, ba impun, iar alteori dispun, astfel încât, rolul lor nefiind de nimic contrabalansat, ele au părut aproape constant, în pofida insatisfacției pe care o lasă întotdeauna, suficiente pentru a justifica miturile, fără beneficiu de inventar.

Cu toate acestea, ele lasă neatins miezul însuși al problemei: cum se explică ascendentul miturilor asupra sensibilității? Căror necesități afective sunt ele chemate să răspundă? Ce satisfacții sunt investite să aducă? Pentru că, în sfârșit, a fost o vreme când societăți întregi le dădeau crezare și le actualizau prin rituri, iar acum, că au murit, ele nu încetează să-și proiecteze umbra asupra imaginației omului și să-i suscite exaltări nebănuite. Trebuie să fim recunoscători psihanalizei, în ciuda rățăcirilor ei considerabile, pentru a fi abordat problema aceasta. Este știut că, în majoritatea cazurilor, eforturile ei au fost nefericite. Nevoia de a transpune, de voie, de nevoie, în analiza miturilor un principiu de explicație a cărui extindere la ansamblul psihologiei este abuzivă, folosirea oarbă și mecanică a unui simbolism imbecil, ignorarea totală a dificultăților specifice mitologiei, documentarea incompletă favorizând toate fanteziile amatorismului, toate acestea au condus la rezultate cărora nu le putem dori decât o tăcere veșnică. Dar nu trebuie să extragem argumente împotriva doctrinei din slăbiciunile celor ce cred în ea. Este adevărat că psihanaliza a pus problema cu toată acuitatea, este adevărat că, definind procesul de transfer, de concentrare și de superdeterminare, ea a pus bazele unei logici valabile a imaginației afective și, mai ales, adevărat este că prin noțiunea de *complex* ea a pus în lumină o realitate psihologică profundă care, în cazul special al explicării miturilor, ar putea juca un rol fundamental.

Orice ar fi, dacă vrem să sesizăm funcția ultimă a miturilor, trebuie, după cât se pare, să ne angajăm în această direcție și, depășind psihanaliza, să ne adresăm biologiei, interpretând, la nevoie, sensul datelor ei în lumina repercusiunilor lor asupra psihismului uman, așa cum le prezintă psihologia. Comparând modelele cele mai complete ale celor două evoluții divergente din regnul animal, evoluții conducând la om și, respectiv, la insecte, n-ar trebui să pară primejdioasă nici căutarea unor corespondențe între unii și alții, îndeosebi între *comportamentul unora și mitologia altora*, dacă este adevărat, după cum vrea Bergson, că reprezentarea mitică (*image cvasi-halucinatorie*) are menirea să provoace, în absența instinctului, comportamentul pe care prezența acestuia l-ar fi declanșat⁸. Dar nu poate fi vorba de elan vital sau de orice altceva de acest gen. Mai e până când instinctul să fie în toate cazurile o forță salvatoare și de păstrare, să aibă întotdeauna o valoare pragmatică de protecție sau de

apărare. Mitologia este dincolo (sau dincoace, cum vreți) de forța care împinge ființa să persevereze în sinea sa, dincolo de instinctul de conservare. Utilitarismul de principiu sau mai exact ipoteza unei finalități utilitare în fenomenele vieții este consecința raționalismului. Or, din câte știm, acesta nu a resorbit încă mitologia *și nici nu va putea s-o facă decât cedând teren*, fie prin metamorfoză, fie prin extindere, în virtutea echilibrului osmotic care, după cum am mai semnalat, tinde întotdeauna să se stabilească între explicant și explicat⁹. Miturile nu sunt nicidecum stavile plasate la cotituri primejdioase, menite să prelungească existența individului sau a speciei¹⁰. Pentru a apela la mărturia unui om căruia i se recunosc unele cunoștințe (filologice) despre mitologie, ne vom aminti că acea *orgiastische Selbstvernichtung* a lui Nietzsche presupune o gamă întreagă de cerințe dirijate într-un sens foarte exact invers. Oricum, suntem departe de celebrul instinct de conservare.

Acestea fiind spuse, adică raporturile generale dintre determinările fundamentale ale mitologiei fiind puse la punct, se cuvine să trecem la studierea structurii ei. Constatăm atunci existența a două sisteme de afabulații: *un fel de concentrare verticală și un fel de concentrare orizontală* (dacă definirea acestei stări de lucruri printr-o metaforă împrumutată din vocabularul economiei nu pare prea îndrăzneată), trame complementare ale căror interferențe sunt relativ libere, vreau să spun anecdotice, dat fiind că ele par să depindă numai de determinările externe (istorice) ale mitologiei și nu de necesitățile ei interne (psihologice). S-ar explica astfel de ce o temă mitică nu este niciodată apanajul exclusiv al unui erou, de ce raporturile dintre unii și alții sunt, dimpotrivă, dintre cele mai apte a fi schimbate între ele.

Așadar, putem distinge *mitologia situațiilor și mitologia eroilor*. Situațiile mitice pot fi atunci interpretate ca proiecție a unor conflicte psihologice (acestea acoperind în cele mai multe cazuri complexele psihanalizei), iar eroul ca proiecție a individului însuși: *image ideală de compensație care dă sufletului său umilit o aură de măreție*. Într-adevăr, individul apare pradă unor conflicte psihologice care variază, firește (mai mult sau mai puțin, în funcție de natura lor), în funcție de civilizația și de tipul de societate cărora le aparține. De cele mai multe ori, el nu conștientizează aceste conflicte, dat fiind că în cele mai frecvente cazuri ele sunt expresia structurii sociale înseși și rezultatul constrângerii pe care ea o exercită asupra celor mai

elementare dorințe ale sale. Din același motiv – și asta e mai grav – individul se află în imposibilitatea de a ieși din aceste conflicte, pentru că n-ar reuși să facă acest lucru decât printr-un act condamnat de societate și, în consecință, de el însuși, a cărui conștiință este marcată puternic și, într-un anume fel, garantă a interdictelor sociale. Rezultatul: *el este paralizat în fața actului tabu, pe care-l va încredința spre executare eroului.*

Înainte de a ne ocupa de acest aspect al problemei, este indicat să arătăm, prin exemple, că nu este imposibil, nici pe departe, să aducem atât motivele poveștilor din folclor, cât și temele mitice propriu-zise, la nivelul unor *situații dramatice* a căror menire esențială este *să concretizeze, într-o lume specifică, anumite cristalizări ale unor virtualități psihologice*: OEdip ucigaș al tatălui său și soț al mamei sale, Herakles la picioarele Omphalei.

L

Polycrates aruncându-și inelul în apă pentru a înlătura pericolul unei prea mari fericiri, Avraam, Jefta și Agamemnon, regi care își sacrifică urmașii, Pandora, femeie artificială și *Giftmädchen*, înseși conceptele de uPpiq și de *us\xaeciq*, al căror rol este atât de însemnat în mitologie¹¹, toate acestea oferă cel puțin modele imediate.

A venit momentul să dăm atunci noțiunii de erou adevărata ei dimensiune: în fond, ea este implicată în însăși existența situațiilor mitice. *Prin definiție, eroul este cel ce le rezolvă, găsește o ieșire fericită sau nefericită.* Aceasta pentru că individul suferă cel mai mult din cauza neputinței de a ieși din conflictul a cărui pradă este. Orice soluție, chiar una violentă sau periculoasă, i se pare acceptabilă: însă prohibițiile sociale i-o fac imposibilă, sub aspect psihologic chiar mai mult decât material. Astfel stând lucrurile, el îl delegă pe erou în locul său, iar acesta, prin natura sa, este cel care violează prohibițiile. Ca muritor, ar fi vinovat, ceea ce nu încetează a fi nici ca ființă mitică: el rămâne marcat de fapta sa, și purificarea, dacă e necesară, nu va fi niciodată completă. *Dar, în lumina aparte a mitului – a măreției ei apare ca total dezvinovățit.* Eroul este, prin urmare, cel care rezolvă conflictul în care se zbate individul, de unde și dreptul său superior nu atât la crimă cât la *vinovăție*, funcția acestei vinovății ideale fiind aceea de a flata¹³ individul care și-o dorește fără să și-o poată asuma.

Dar individul nu se poate mulțumi întotdeauna să fie flatat, el are nevoie de făptuire, adică nu se va limita veșnic la o identificare

virtuală cu eroul, la o satisfacție ideală. El mai cere și identificarea reală, o satisfacție *defecto*. Astfel, mitul apare cel mai frecvent dublat de un rit pentru că, dacă violarea interdicției este necesară, ea nu este posibilă decât în atmosfera mitică, iar ritul introduce individul în această atmosferă. Sesizăm aici esența însăși a sărbătorii: *este un exces permis prin care individul se vede dramatizat și devine astfel eroul*, ritul realizează mitul și permite trăirea lui. De aceea le găsim atât de des în strânsă legătură: la drept vorbind, unitatea lor este indisolubilă și, în realitate, divorțul lor a fost întotdeauna și cauza decăderii lor. Departe de rit, mitul își pierde, dacă nu rațiunea de a fi, cel puțin ceea ce este mai de preț în puterea lui de exaltare: capacitatea de a fi trăit. El nu mai este decât literatură, așa cum era cea mai mare parte a mitologiei grecești în epoca clasică, așa cum au transmis-o poeții, iremediabil falsificată și normalizată.

Cu toate acestea, raporturile literaturii cu mitologia nu pot apărea sub adevărata lor înfățișare decât după precizarea funcției celei din urmă, căci, în sfârșit, dacă mitologia nu e *interesantă* pentru om decât în măsura în care exprimă conflicte psihologice de structură individuală sau socială și le dă o soluție ideală, nu se prea înțelege de ce aceste conflicte n-ar fi adoptat imediat limbajul psihologic care le este propriu, în loc să împrumute decorul – trebuie oare să spunem ipocrizia? – afabulației. Intervenția unui concept cum este cel de gândire prelogică n-ar servi la nimic, fiindcă ceea ce trebuie justificat aici este tocmai anterioritatea pe care o implică termenul. De asemenea, este greu să ne declarăm satisfăcuți de această pretinsă nevoie de fantezie, de reverie sau de poezie atribuită cu bunăvoință omului, dar de care unii se lipsesc foarte bine, iar pentru alții este rezultatul unei slăbiciuni sau prețul unei constrângeri. În privința convingerii că nevoia de afabulație vine de la „cenzură”, nici asta nu e mai puțin stânjenitor, *pentru că există puține exemple din care să reiasă că ideea ar fi fost mai funestă decât imaginea*. Utilitatea afabulației ar trebui căutată – pare-se – în altă parte: în înseși proprietățile ei, mai precis în faptul că țesătura plurivocă a proiecției mitice a unui conflict permite o multitudine de rezonanțe care, făcându-l tulburător pe mai multe planuri simultan, îl transformă în ceea ce pare să fie în primul rând: *o forță de investire a sensibilității-5*.

Acesta este sensul în care pare posibil să vorbim despre mitologie internă. Credem că Plutarh a avut deja în vedere această

concepție când a scris: „Așa cum matematicienii spun că curcubeul este o imagine a soarelui colorată diferit de reflexiile razelor sale în slava cerului, tot astfel și mitul pe care ți l-am povestit este imaginea unui anumit adevăr care reflectă o gândire identică, dar în medii diferite, după cum lasă să se înțeleagă acele rituri impregnate de doliu și tristețe aparentă, acele dispuneri arhitecturale ale templelor ale căror felurite părți se desfășoară când în aripi, în esplanade deschise în plină lumină a zilei, când se ascund sub pământ, se întind în tenebre și prezintă o serie de încăperi unde sunt înveșmântați zeii, amintind de colibe și de morminte totodată” 16. Un anumit adevăr care reflectă o gândire identică, dar în *medii diferite*: într-adevăr, se pare că sintaxa mitologiei comportă o organizare în perspectivă prin diferitele niveluri ale afectivității. Analiza *complexului amiezii*, în care stratificarea este foarte clară, confirmă deosebit de clar cele de mai sus: anihilare a acțiunii și a voinței sub efectul căldurii amiezii, amortire a simțurilor și a conștiinței, agresiune erotică a demonilor feminini, pasivitate generalizată și lehamite de viață (*acedia*), în timp ce fantomele sunt însetate de sângele celor vii în momentul în care diminuarea umbrei îi lasă pradă lor, la ora spectrelor când astrul aflat la zenit învăluie natura cu fluxul culminant al morții¹⁷.

În felul acesta se prezintă o primă dialectică a repercusiunilor situației mitice: *dialectică de agravare efectivă a situației date*. Urmează o a doua, care este o *dialectică de interferență*: într-adevăr, numai rareori o situație mitică nu ascunde parțial una sau mai multe altele: așa cum în exemplul precedent complexul amiezii conduce la vampirism și, pe de altă parte, la demonii vegetației¹⁸, tot astfel tema *Giftmädchen* este legată de tema licorii nemuririi¹⁹, iar complexul lui Polycrates de tema (*Edip*²⁰. Stabilirea deosebirii dintre cazurile în care relația dintre aceste teme este anecdotică (*determinată de circumstanțe exterioare*) și cazurile în care este un act de mitologie internă revine comparatismului, pentru că este de neconceput ca o legătură care se dezvăluie constant în sânul unor civilizații diferite să fie rezultatul acțiunii structurii lor asupra imaginației individuale.

Studiul mitologiei poate deveni astfel un procedeu de prospecțiune psihologică. Într-adevăr, rațiunea suficientă a mitului se află în supradeterminarea sa, adică în faptul că el este un complex de procese psihologice a căror coincidență n-ar putea fi nici întâmplătoare, nici episodică sau personală (*mitul n-ar reuși atunci ca*

atare și ar fi doar un *Marcheri*) 2, nici artificială (toate determinările ar fi total diferite, caracteristicile ar fi, în consecință, la fel, și tot diferită ar fi și funcția) 22. Pot fi regăsite atunci trama organizării lor și pe această cale – mai valabil decât psihanaliza – determinările inconștiente ale afectivității umane despre care, pe de altă parte, biologia comparată are obligația de a iniția cele mai prețioase verificări ale mărturiilor, dat fiind că, în anumite cazuri, reprezentarea înlocuiește instinctul și că adevăratul comportament al unei specii animale poate clarifica virtualitățile psihologice ale omului.

Dacă prin studierea miturilor nu se urmărește determinarea acestor virtualități instinctive sau psihologice, ea nu mai folosește la nimic, pentru că există, desigur, discipline al căror interes este mai imediat și, cu siguranță, nimic nu poate fi mai stânenitor, poate chiar mai funest, decât un adevăr inutil: nu este decât o cunoaștere, adică, la urma urmelor, un obstacol de o gravitate deosebită în calea cunoașterii, care este totală sau deloc.

Mai mult: aceste virtualități instinctive nu au dispărut. Persecutate, depozitate, ele încă mai încarcă imaginația visătorilor cu consecințe „timide, incomplete și rebele” și uneori, așijderea, sălile de audiență ale tribunalelor și celulele izolate ale azilelor. Să nu uităm că ele mai pot candida la puterea supremă. De asemenea, mai pot – și epoca se pretează – s-o și obțină. De la mituri umilite la mituri triumfătoare, drumul este poate mai scurt decât ni-l imaginăm. Socializarea lor ar fi suficientă. În momentul în care vedem cum în politică se vorbește cu atâta ușurință despre experiență trăită și concepție despre lume, cum violențele afective fundamentale sunt condamnate sau onorate, cine ar susține imposibilitatea recursului, în sfârșit, la simboluri și rituri?

NOTE

1. Cf. J. Reville, *Les phases successives de l'histoire des religions*, Paris, 1909; O. Gruppe, *Geschichte der Klassischen Mythologie und Religionsgeschichte*, Leipzig, 1921; H. Pinard de la Boullaye, *L'Étude comparée des religions*, Paris, 1922 – 1925.

2. De asemenea, este imposibil de conceput că mitologia reprezintă o știință abordată sau exprimată alegoric. Este posibil, desigur, ca prelinsele mituri ale lui Platon să îndeplinească acest rol, dar nimeni nu va îndrăzni să le confunde cu mitologia adevărată, cu mitologia de gen „finalitate fără scop”, după cum nimeni nu va

considera mit ficțiunea ființelor curbe infinit plate, folosită în mod curent în fizica relativistă pentru a ajuta la imaginarea unui univers cu patru dimensiuni.

3. *Rede über die Mythologie und Symbolische Anschauung.*

4. Expresia îi aparține lui C.G. Jung. Cf. *Essais de psychologie analytique.*

5. Cf. W.H. Roscher, *Ephialtes. Eine pathologische-mythologische Abhandlung über die Alpträume und Alpdämonen der klassischen Altertums* (*Abhandl. der ph. hist. d. kgl. Sachs. Gesell. der Wiss., XX, II, Leipzig, 1900*).

6. P. Saintyves, *L'Eternuement et le Bâillement dans la magie, i ethographie et le folklore medical*, Paris.

7. Cf. lucrările lui Cassirer și ale lui L. Lévy-Bruhl. Mai îndrăzneț, Victor Henry scrie: „Mitul a apărut înaintea omului: orice a percepție a unui fapt exterior într-un organism înzestrat cu o oarecare conștiință este un mit virtual; în creierul unui animal superior, universul este redat printr-o serie de mituri, adică de reprezentări instantanee, risipite de îndată ce au fost provocate; cu cât memoria și conștiința stabilesc mai multe legături între aceste străfulgerări de viziuni ale non-eului, cu atât mitul se conturează și se manifestă mai puternic și, totodată, cu atât mai mult animalul se ridică pe o treaptă superioară pe scara ființelor” – *La Magie dans l'Inde Antique*, Paris, 1904, p. 242, n. 1.

8. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932, p. 110 sqq. Este aproape inutil să amintim că pentru Dl. Bergson diferența provine integral din faptul că omul este condus de inteligență, iar insecta de instinct, adică, potrivit opiniei sale, „la insecte sunt preformate acțiunile, pe când la om este doar funcția”. *Ibid.*, p. 110.

9. Firește, această transformare, această adaptare, nu va împiedica raționalismul să fie raționalism și să se opună ca atare unui anumit număr de atitudini, pentru că el nu va renunța la niciunul din postulatele sale fundamentale: determinism, sistematizare internă, principiu de economie, interdicție de a se recurge la orice formă de exterioritate etc. Utilitarismul este mult mai mult un rezultat al pozitivismului decât al raționalismului, iar acesta nu are decât de câștigat excluzându-l din axiomatica sa. De aceea efortul științei este orientat în direcția eliminării oricărei explicații finale.

10. Există, dimpotrivă, instincte dăunătoare individului și chiar speciei, cum sunt cele ale anumitor genuri de furnici care hrănesc paraziți ce le provoacă distrugerea. Cf. articolele lui H. Pieron, „Les instincts nuisibles à l'espece devant les theories transformistes”, *Scientia*, IX (1911), p. 199 sqq; „Les problèmes actuels de Cinstind”, *Revue philosophique*, 1908, pp. 329 – 369; *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie*, 1908, 4, pp. 503 – 539. Lucrarea clasică a lui W. Morton Wheeler, *Les Sociétés d'insectes*, Paris, 1926, prezintă o expunere critică a problemei, plus bibliografia aferentă.

11. Nu numai în mitologia greacă: aceste două concepte complementare par să schițeze constelația centrală a oricărei psihologii mitice.

12. Despre relația dintre mit și conceptul de măreție, cf. R. Kassner, *Les Elements de la grandeur humaine*, trad. fr. Paris, 1931, p. 92 sqq. Ideea esențială este că în materie de etică măreția trebuie definită ca posedând o putere de transmutație. Când ea afectează culpabilitatea, aceasta rămâne culpabilitate, dar apare ca fiind superioară principiului în virtutea căruia este culpabilitate. Din acest punct de vedere (care, de altfel, nu-i aparține lui Kassner), măreția este, bineînțeles, finalitatea mitului.

13. Mai degrabă fletează decât purifică: x & OcpaK; aristotelică este o noțiune mult prea optimistă.

14. Această caracteristică a sărbătorii și ritului a fost recunoscută de multă vreme. Freud nu face decât să reia o formulă clasică atunci când scrie: „O sărbătoare este un exces permis, chiar ordonat, o violare solemnă a unei prohibiții. Oamenii nu comit excese pentru că, în virtutea unei prescripții, sunt bine dispuși: excesul face parte din însăși natura sărbătorii” – *Totem et Tabou*, trad. fr. Paris 1924, p. 194. Actualmente, toate mișcările cu caracter mitologic prezintă o veritabilă hipertrofie a acestei funcții de sărbătoare sau rit: de pildă, mișcarea hitleristă și Ku-Klux-Klan-ul, în care riturile punitive au menirea clară de a le oferi membrilor „acea beție de scurtă durată pe care un om inferior nu o poate disimula atunci când, pentru câteva clipe, simte că deține puterea și că inspiră teamă”. Cf. John Moffatt Mecklin, *Le Ku-Klux-Klan*, trad. fr. Paris, 1934. Pe de altă parte, nu există nicio îndoială că reprezentarea unui „Imperiu invizibil care vede și aude tot” și pe care s-a sprijinit acțiunea și extinderea Ku-Klux-Klan-ului, este cu desăvârșire mitologică.

15. G. Dumézil, unul dintre cei care au lucrat cel mai mult în direcția apropierei dintre mituri și rituri, precum și a interpretării concomitente a acestora pe baza întrepătrunderii lor, scrie într-o lucrare recentă: „Adevărul este că miturile se nasc și prosperă în condiții obscure, dar aproape întotdeauna solidare cu riturile: mituri despre «bande de monștri» au șansa de a se fi născut *odată cu* riturile de deghizare, iar un mit de castrare, *odată cu* castrările rituale”. *Ouranos-Varuna*, Paris, 1934, p. 29.

16. *Isis et Osiris* § 20, trad. Mano Meunier.

17. V. în acest sens studiile mele publicate în *Revue de l'histoire des religions* (martie-dec. 1937) și *Revue des études slaves* (1936 – 1937). De asemenea, se poate spune că A.-W. Schlegel analizează supradeterminarea mitică a Nordului când vede în ea imaginea mai binelui și a imobilității, a stelei fixe, a direcției acului magnetic, a nemuririi, a identității și a cunoașterii de sine. De asemenea, un exemplu foarte cercetat de analiză a supradeterminărilor e de găsit în studiul lui J. Hubaux și M. Leroy despre evocările emoționante pe care le trezea în Antichitate promisiunea lui Vergiliu din Egloga a IV-a privind creșterea arbustului de scorțișoară; tema păsării plicenix și a învierii, legende exotice despre recoltarea produsului cu ajutorul săgeților cu vârfuri de plumb sau cele despre hâlcile de carne care făceau să cadă cuiburile păsărilor care îl mâncau, despre nașterea în cutele pământului, în mijlocul unor șerpi invincibili, despre legătura cu seriile de poeme închinat lui Alexandru și Bacchus etc. Cf. *Melanges Bidez*, t. I, pp. 505 – 530, Bruxelles, 1934. „Vulgo nascetur amomum”.

18. Pentru că pământul din care răsare vegetația este și sediul morților. „Tot ceea ce trăiește din el a răsărit, și tot ce moare în el se întoarce; este țărâna hrănitore; este și mormântul oamenilor. Așadar, este firesc ca divinitățile htoniene care veghează agricultura, să domnească și asupra morților”. H. Weil, *Journal des savants*, 1895, p. 305. Amiaza, oră a morților, trebuie să fie și ora demonilor vegetației.

19. Cf. G. Dumézil, *Le Festin d'immortalité*, Paris, 1924.

20. Cf. P. Saintyves, *Essais de folklore biblique*, Paris, 1923, pp. 377 – 381, cap. VIII: „L'armeu de Polycrate et le statere dans la bouche du poisson”.

21. Se știe că în epoca romantică *Märchen* [basmul, n.trad.] a făcut în Germania obiectul unui număr însemnat de teorii. El poate fi definit ca un produs imediat (Novalis spunea: necesar, ideal și

profetic) al imaginației căreia i s-a dat frâu liber. *Șarpele verde* de Goethe și *Femeia fără umbră* a lui Hugo von Hoffmanstahl sunt exemplele cele mai cunoscute.

22. Suntem atunci în prezența *literaturii* care, din acest punct de vedere, ar fi o activitate ce se substituie mitologiei atunci când aceasta își pierde necesitatea.

II

MITUL ȘI LUMEA

1. *Mantis religiosa** (călugărița)

D

„Acă va fi cazul, voi insista, în ce mă privește, oricât asupra funcției și a determinărilor sociale ale miturilor: aproape totul în ele ne îndeamnă să urmăm acest drum. Totuși, aceste reprezentări colective sunt privilegiate. Ele liniștesc, reconfortează, sau inspiră teamă. De aceea acțiunea lor asupra afectivității, atât de imperativă fiind, se anunță într-un anume grad ca necesarmente mijlocită în individ de o convergență secretă a propriilor sale solicitări.

Or, indiferent cât de limitate ar fi întrebările pe care ni le punem în legătură cu condițiile obiective ale simbolisticii, de pildă, suntem siliți să acordăm cea mai mare atenție fenomenului de *evocare*. Într-adevăr, totul se petrece ca și cum anumite obiecte și anumite imagini ar beneficia, datorită unei forme sau a unui conținut de o semnificație deosebită, de o *capacitate lirică* mai pronunțată decât în mod obișnuit. Această capacitate, general dacă nu universal valabilă, pare să fie, cel puțin în anumite, cazuri, o parte esențială a elementului considerat și, în consecință, poate să aspire la obiectivitate la fel ca și acesta.

Este profitabil să pornim de la datele cele mai modeste, cele mai imediate. Astfel, independent de orice mit și idei preconcepute, sigur este că o insectă precum călugărița prezintă la un nivel rareori întâlnii, această capacitate obiectivă de acțiune directă asupra afectivității: numele, forma și chiar obiceiurile ei, de îndată ce sunt cunoscute, par să contribuie la acest rezultat. Fiecăruia îi este permis să întreprindă o mică cercetare chiar în jurul său: se întâmplă doar rareori ca cineva să nu dovedească într-un fel sau

— *Mantis religiosa*, insectă carnivoră mare cu picioarele din față în formă de cange servind la prinderea prăzii (DLRM, 1958).

altul un oarecare interes pentru ciudatul animal¹. Faptul care trebuie să rețină atenția este următorul: o reprezentare, o imagine, acționează separat asupra fiecărui individ, ca să spunem așa, în mod secret, fiecare ignorând reacțiile vecinului său. Nu putem invoca niciun caracter simbolic acreditat care și-ar scoate esențialul semnificației din întrebuintărea-i socială și cea mai mare parte a eficienței emoționale din rolul îndeplinit în colectivitate. Această acțiune elementară, spontană, care atrage atenția individului direct, fără intermedierea îndatoritoare a reprezentării colective, merită să zăbovim puțin asupra ei. Exemplul călugăriței este expresia unui fenomen foarte modest, dar relativ curent: ar fi greșit să-l neglijăm din cauza aspectului său greu sesizabil, într-adevăr, el trebuie să ajute la înțelegerea a ceea ce poate fi *mitologia născândă*, înainte ca determinările sociale să-i fi consolidat structura.

Folclorul și onomastica sunt primele care aduc indicații prețioase, însăși denumirea de *mantis*, de profetă pe care anticii au dat-o animalului, este semnificativă. Apariția ei ar anunța foamete, culoarea ei sinistră ar aduce nenorocire tuturor animalelor pe care le privește. Într-adevăr, Aristarh relatează că i se atribuia deochiul: însăși privirea ei este cauza nenorocirii celui pe care-l fixează². Numele ei este folosit spre a-i desemna pe cei insolenți³. La Roma, puterea ei magică era foarte cunoscută: dacă cineva se îmbolnăvea, i se spunea: „Te-a privit călugărița”⁴. Se pare că a jucat chiar un rol religios bine determinat: figurează, într-adevăr, pe o monedă proserpiniană din Metapont⁵, alături de spicul sacru din Misterele Eleusine. În sfârșit, Dioscoride informează că era folosită ca medicamente.

În epoca modernă, A.E. Brehm semnalează în repertoriul său⁷ cele trei explicații diferite date de Thomas Mouffet, naturalist englez din secolul al XVI-lea, în legătură cu atribuirea numelui de *mantis* insectei respective: ele nu aduc nimic nou. Într-un pasaj citat de J.H. Fabre⁸, același Thomas Mouffet raportează că „gângania este considerată într-atât de divină încât întrebata de copiii care s-au rătăcit, ea le arată calea cea bună întinzând «degetul» și înșelându-i doar rareori, dacă nu chiar niciodată”⁹. În zilele noastre, aceeași credință este atestată în Languedoc¹⁰. Pe de altă parte.

A. de Chesnel informează că, potrivit lui Nieremberg, Sfântul François Xavier ar fi poruncit să i se cânte unei călugărițe un imn, și amintește de cazul unui bărbat care a fost avertizat în timp util de

călugăriță să se întoarcă de unde venise.

J.H. Fabre¹¹ spune că a observat în repetate rânduri că în Provența cuibul călugăriței este considerat un leac suveran împotriva degerăturilor și durerilor de dinți, cu condiția să fi fost luat în faza potrivită a lunii. La rândul său, Sebillot¹² semnalează că în Mentonnais este apreciat ca leac împotriva pecinginei. Denumirile populare ale insectei publicate în paralel de către E. Rolland¹³ sunt deosebit de interesante: uneori ea este numită *italiancă* sau *stafie* și, ceea ce mi se pare mai puțin explicabil, *fragă* sau *madlenă*. În general, se remarcă o atitudine ambivalentă: pe de o parte, insecta este privită ca o vietate sacră, de unde numele de *prego-Dieou* (cu variantele și corespondențele lui la Parma, în Portugalia, Tirol, Germania și Grecia), iar pe de altă parte este considerată diabolică, după cum dovedește denumirea simetrică *prego-diable*, întâlnită, de pildă, în locuțiunea *brassieja coumo un prego-diable* –, la care se cuvin adăugate apelativele *mincinoasa* și *bigota*, ambele semnalate în Villeneuve-sur-Fere (Aisne).

Dacă cercetăm acum limbajul copiilor în legătură cu călugărița, desprindem două teme principale: mai întâi i se atribuie calități de ghicitoare¹⁵ care știe tot, mai ales unde este lupul, apoi se presupune că ea se roagă pentru că mama ei a murit ori s-a înecat. Asupra acestui din urmă aspect, mărturiile sunt unanime¹⁶. Se pare că, în linii generale, trebuie să ne alăturăm opiniei lui de Bomare care scrie că, în toată Provența, călugărița este socotită sacră și că oamenii evită să-i facă vreun rău.

Nu la fel stau lucrurile în China, unde locuitorii cresc călugărițe în cuști de bambus și urmăresc cu pasiune cum se luptă între ele¹⁷. La turci reapare caracterul sacru al insectei: se consideră aici că picioarele ei sunt întotdeauna îndreptate spre Mecca¹⁸.

Românii cunosc diferite legende care scot în evidență caracterul diabolic al insectei pe care o numesc cu toate acestea *călugăriță*. Se povestește astfel că pe vremea persecuției, creștinii – Petru și ceilalți Părinți ai Bisericii – hotărâra că și femeile pot fi pregătite pentru misionariat. Dar, pentru a le feri de privirile păgânilor care le-ar fi putut duce la pierzanie, ele fură obligate să poarte văl și să nu vorbească cu nimeni în timp ce se aflau pe drum. Una dintre aceste femei, numită Călugărița, a fost oprită de un bărbat arătos care nu era altul decât fiul lui Satan. Ea își descoperi fața și-i vorbi despre învățătura lui Cristos. Tânărul fugi de îndată, făcându-se nevăzut.

Încunoștințat de un înger, Petru sosi în mare grabă și văzu femeia fără vâl. Pentru a o pedepsi, o preschimbă în insectă. Și astfel ea deveni Călugărița. Văzându-l că se apropie, femeia vru să-și pună repede vâlul pe față: de aceea, devenită insectă, ea își ține încă labelle în fața capului spre a se ascunde 19. Anumite variante arată și mai bine caracterul ei de păcătoasă sau relațiile-i cu diavolul: creștinii persecutați de tătari, nemaigăsind destui preoți, aleseră fecioare care, depunând jurământ de castitate, aveau obligația să se roage zi și noapte pentru comunitatea în care trăiau. Una din aceste maici se îndrăgosti de un tânăr tătar și se căsătorii cu el; dar tocmai când îi jura credință fu preschimbată, chiar în fața altarului, în insecta numită călugărița²⁰. Potrivit altei versiuni, un împărat își duse fata la mănăstire pentru că nu se învoia să se mărite cu niciunul din numeroșii ei pretendenți. Până la urmă se întâmplă ca ea să-l iubească pe diavol. Celelalte maici o supuseră atunci unui post atât de crâncen, încât ea slăbi și slăbi până ce ajunse cât o insectă²¹. O legendă mai simplă relatează că diavolul avea o fată atât de rea, încât nici el însuși nu putea s-o suferă. Pentru a o îmbuna, el o călugări. Dar lui Dumnezeu nu i-a fost pe plac acest lucru și o preschimbă în insecta numită călugăriță²².

Se vede cât de impresionată a fost imaginația populară de această insectă. De altfel, călugărița joacă deseori un rol și mai important și ocupă un loc de prim rang în fundamentările religioase. Astfel, în nordul Melaneziei, indigenii din insula Duke of York sunt împărțiți în două clanuri, dintre care unul recunoaște drept totem insecta mimetică *ko* agitate, care pare să se confunde cu frunza de castan, iar celălalt clan, al picalabașilor, are drept totem pe *kam*, o insectă care, potrivit observațiilor lui Frazer, este fără îndoială călugăriță²³.

Cu toate acestea, credințele africane sunt cele mai semnificative. Călătorul Caillaud relatează că un trib din Africa Centrală adoră o varietate de călugărițe²⁴. Henri-A. Junod constată că la triburile bantu călugărițele sunt ortopterele care au atras cel mai mult atenția acestora. Ele sunt desemnate sub denumirea de *nwambyebou* (dialect djonga) sau de *nwambyeboulane* (dialect ronga), ceea ce înseamnă „care taie părul”, aluzie probabilă la forma labelor anterioare ce amintesc de foarfecă. Când tinerii păstori găsesc în junglă o călugăriță, ei smulg câteva fire de păr din brâul lor de blană și le oferă insectei, spunând: „Ia, bunicule”, rit care pare să indice că numele acestor

insecte este mai important decât se crede și nu vine numai dintr-o asemănare morfologică. Pe de altă parte, faptul că ritul nu e practicat decât de copii denotă o anumită decădere a credinței. Henri-A. Junod mai semnalează că în realitate, călugărițele erau privite odinioară ca niște zei-strămoși sau, cel puțin, ca emisari ai zeilor, iar dacă o astfel de insectă intra în colibă, era considerată un zeu-strămoș în vizită la descendenți²⁵. Potrivit cercetărilor lui Scharmann, la hotentoți, o altă specie, „călugărița fericită”, este socotită divinitate supremă. Când insecta se așază pe o persoană, aceasta devine sacră²⁶. Când ea se arată într-un *Kraal*²⁷, în cinstea ei se fac sacrificii. Un călător relatează cazul unor hotentoți (khoT-khoy) cuprinși de disperare la vederea unui copil care se prefăcea că omoară una din aceste gănganii sacre²⁸. Așa cum în Europa călugărița este considerată când divină, când diabolică, tot astfel în Africa australă semnificația ei este echivocă: divinitate binefăcătoare pentru Kolbe, de rău augur pentru La Caille²⁹. Oricum, la khoT-khoy ea poartă numele principiului răului *gaunab-o*. Mai mult, Meinhof citează călugărița ca exemplu de intervertire a numelor lui Dumnezeu și diavolului, insecta-zeitate a hotentoților care odinioară, după informațiile culese de la boșimani, era numită de ei diavolul³¹. De altfel, pentru boșimani, divinitatea supremă, creatoarea lumii, nu este alta decât călugărița (*Cagn*) ale cărei iubiri sunt, după cât s-ar părea, „agreabile” și căreia luna îi aparține într-un mod cu totul special, pentru că a făcut-o chiar ea, din pantoful ei cel vechi sau, potrivit altei versiuni, dintr-o pană de struț, și toate acestea în condiții dramatice. Este deosebit de important să notăm că rostul ei principal pare să fie găsirea hranei pentru cei ce o imploră³² și că, pe de altă parte, ea a fost devorată și vomitată vie de Kwav-Hemm, zeul devorator³³. Accentul pare să cadă clar pe latura digestivă, ceea ce nu surprinde când cunoaștem incredibila lăcomie a insectei prototip al zeului. Printre alte avataruri ale acestuia – el moare și renaște deseori – merită să semnalăm faptul că, omorât de spinii care au fost cândva oameni și mâncat de furnici, el a reînviat, oasele fiindu-i puse la loc, aventură în care digestia încă mai joacă un anumit rol alăturându-l bogatului ciclu mitic de tip Osiris, al zeului ciopârțit și apoi reînviat. Călugărița adorată de boșimani mai trebuie pusă în legătură, printre altele, după cum remarcă Lang³⁴, și cu o altă temă mitică, aceea a „forței separabile” (cf. meșa lui Minos, părul lui Samson etc). Într-adevăr, ea posedă un dinte în care stă întreaga ei putere pe care o

acordă cui îi convine ei. Este semnificativ faptul că, atât în Provența cât și în Africa australă, călugărița este asociată în mod cu totul special cu dinții. Această relație este explicabilă nu numai pornind de la cea existentă la insectă între sexualitate și nutriție, și care poate totuși să pară decisivă. Astăzi este recunoscut faptul că dinții joacă un rol enorm în reprezentările sexuale. După opinia psihanaliștilor³⁵, extracția unui dinte în vis trimite fie la onanism, fie la castrare, fie la naștere, sau, dacă ne luăm după *Cheia visurilor*, la moarte. Pe de altă parte, la populațiile sălbatice, mai exact acolo unde riturile de inițiere ale puberilor nu comportă circumcizia, extracția unui dinte o înlocuiește deseori³⁶. Deci, între toate aceste fapte și moravurile călugăriței există, după cum vom vedea în cele ce urmează, o remarcabilă coerență.

Privind lucrurile în ansamblu, pe o arie însemnată a continentului african pare posibilă recunoașterea vestigiilor unui fel de religie, dacă nu ale unei civilizații a călugăriței, deosebit de bine conservată la boșimani și caracterizată printr-un cult al acestei insecte identificate cu zeul creator și asimilate îndeosebi unui fel de demon al vânătorii. Ea a jucat un rol considerabil în geneza speciei umane, cel puțin în era mitică (*Urzeit*) ce a precedat timpurile propriu-zis istorice. Astfel, la boșimanii din sud, călugărița este considerată „un om din vechea rasă”³⁷. El le-a dat animalelor sălbatice numele și culoarea, adică le-a creat, dat fiind că în gândirea primitivă *a da un nume* echivalează cu *a crea*. Sub forma sa animalică, zeul servește divinației³⁸ și încă din timpul vieții sale mitice el prezicea viitorul, vremea când avea să devină insectă: el visa, și ce visa se înfăptuia³⁹. Această concepție depășește granițele Africii australe; la populația funda din Rhodesia de nord-vest, din Angola și din Congo, călugărița este numită *Nsambi*, termenul desemnând diferite divinități⁴⁰. La populația banda, călugărița numită aici *Etere* este eroina a numeroase povești. La origine ea se confunda cu *Tere* –, personaj mitic care, în credințele acestor populații, participă îndeaproape la creațiune, în pofida faptului că e mereu pusă pe șotii, și se află în legătură permanentă cu adevăratul zeu creator *Ivoro* (*Eyi-vore*, adică cel ce a început lucrurile)⁴². Toate acestea l-au determinat pe Hermann Baumann ca din ansamblul miturilor africane să definească figura unui demiurg vindecător, demon al câmpiilor și al desișurilor ce își află de obicei materializarea concretă în călugăriță: este în primul rând

Kaggen al boșimanilor, *Nava* la populația khun, *Gamab* la heikom și bergdama, *hise* la narón, *Huwe* la khunii din Angola, dar trebuie menționate ca fiindu-le strict înrudite *Tule* la azande, *Tere* la banda, *Mba* la babua, *Nvene* la mogwandi, *Azapane* la manghetou și *Leh* la barambo, integrate într-o măsură variabilă în două tipuri clar deosebite: *Kaggen*, călugărița adorată de boșimani, și *Ananse*, păianjenul divin al populației aschanti din vestul Sudanului⁴³.

Așadar, oamenii au fost, pare-se, impresionați de această insectă. Faptul se datorează, fără îndoială, unei obscure identificări înlesnite de aspectul ei vădit antropomorf. Într-adevăr, aspectul antropomorfic al unui element pare să fie sursa infailibilă a influenței acestuia asupra afectivității umane. Este ceea ce se întâmplă, de pildă, cu vampirii, cu mătrăguna, cu legendele aferente⁴⁴. Or, călugărița nu amintește, prin aspectul ei general, numai de forma omenească ci, singura dintre insecte alături de larvele odonatelor, ea are la fel ca omul facultatea de a-și întoarce capul spre a urmări cu privirea ceea ce i-a atras atenția⁴⁵. Nici nu e nevoie de mai mult pentru a explica de ce li s-a atribuit acestor gânganii capacitatea de a deochea. Toate celelalte pot doar să vadă, acestea pot privi⁴⁶.

Fenomenul, ce-i drept, este mai general, ceea ce invită la studierea mai aprofundată a insectei și la examinarea motivelor care au făcut din ea o apariție atât de fascinantă.

Dacă ținem seama de clasificarea lui Audinet Serville⁴⁷ publicată în 1839, familia mantideelor urmează după a blaterelor și o precede pe a fasmidelor sau spectrelor. Ea cuprinde paisprezece genuri, dintre care cel de al unsprezecelea este al mantelor (călugărițelor) propriu-zise, clasificate în: călugărițe uscate, superstițioase, erbacee, frunză-brună, apendice lat (*Mantis latistylus*), sublobate, flavipene și pătate, călugărița-lună, simulacru, pate-liferă, buboasă, vecină și variată, cu două mameloane (*Mantis bipapillă*), călugărița gât-întins, cuticulară, stropită, murdară (*inquinata*) și pârlită, picioare-păroase, împopoțonată, pioasă, religioasă, prăzulie, povățuitoare și sticloasă, cu centură, friganoidă, anulipedă, dungată, decolorată, maică, agreabilă, călugărița albastru-oțel (*Mantis chalybea*), șolduri roșii (*Mantis rubocoxată*), nebuloasă și, în sfârșit, călugărița luminoasă și călugărița de Madagascar.

Această nomenclatură este departe de a fi inutilă. Cel mai neînsemnat lucru care i s-ar putea reproșa este numărul relativ scăzut

de epitețe care să amintească în termeni tehnici caracteristicile varietății și am căuta zadarnic măcar unul care să precizeze (cu excepția ultimului) locul unde insecta se găsește din abundență sau numele entomologului care a descoperit-o, așa cum se obișnuiește în științele naturale. Trebuie să constatăm că în cea mai mare parte aceste calificative sunt pur și simplu efectul imaginației. Or, este de reținut faptul că, descriind obiceiurile insectei, cei ce au studiat-o, entomologi amatori sau savanți profesioniști, par să-și fi stăpânit destul de greu o emoție prea puțin compatibilă cu obiectivitatea seacă pretinsă de obicei cercetării științifice. Astfel, elaborarea unei antologii a acestor descrieri ar prezenta un oarecare interes: de data aceasta, cea a lui J.H. Fabre n-ar fi, poate, cea mai lirică. Mă voi limita la exemplele cele mai recente: Leon Binet, profesor de fiziologie la Facultatea de Medicină din Paris, într-o remarcabilă monografie a călugăriței⁴⁸ la care voi apela din plin în cele ce urmează, o califică de îndrăgostită ucigașă și își permite la adresa ei un citat literar cu totul neobișnuit pentru rezerva obișnuită a omului de știință: „Ea stoarce de vlagă, ucide și e cu atât mai frumoasă”⁴⁹. Într-un studiu de altfel lipsit de valoare și bazat pe o informație deficitară despre cea pe care o numește „felina insectelor”⁵⁰, Marcel Roland merge și mai departe. „Voi arăta mai târziu – avertizează el – felul în care călugărița își devorează prăzile, dar această dramă, consumată în misterul unei tufe atât de liniștite în aparență, a fost pentru mine o revelație a Inexorabilului. Învățam ce înseamnă acea teribilă lege a forței care guvernează lumea etc”. Antenele călugăriței i se par „adevărate coarne de Mefisto”, insecta însăși are „ceva diabolic”. El citează cazul unui inspector de la Ape și Păduri care petrece timp îndelungat pândind un semn de înțelegere, de comunicare, de pătrundere⁵¹ din partea călugăriței, după care mărturisește că de câte ori vede acest animal se gândește la cântul poetului hindus (?):

Sufletul ascuns sub învelișul unui vierme de pământ, La fel cu al unei prințese regale strălucește.

Este știut că deprinderile mantideelor oferă cel puțin pretextul unui interes exprimat cu atâta ardoare: femela devorează masculul în timpul acuplării sau după. Naturaliștii descoperă astfel la călugăriță forma extremă a legăturii strânse ce pare să unească destul de frecvent voluptatea sexuală cu voluptatea nutritivă. Referitor la acest subiect, trebuie să cităm, după Leon Binet, studiile lui Bristowe și Locket⁵²

despre *Pisaura mirabilis* ei., a cărei femelă mănâncă în timpul coitului o muscă oferită de mascul; studiile lui Hancock și von Engelhardt⁵³ despre *Oecantus niveus* care are pe metatorax o glandă al cărei conținut este absorbit de femelă înainte de acuplare, particularitate întâlnită și la un gândac de bucătărie, *Phyllodromia germanica*; studiile lui Stitz⁵⁴ despre musca-scorpion care înghite în timpul coitului globule de salivă pe care i le pregătește masculul, în timp ce femela din specia *Cardiacephala myrmex* se hrănește, în aceleași împrejurări, cu alimente regurgitate de masculul ei care deseori i le oferă direct din gură lui, iar femela gândacului cu frunte albă, deschizând burta partenerului, extrage de acolo punga spermatică și o devorează⁵⁵.

Călugărița nu se mulțumește – lucru știut de multă vreme – cu jumătăți de măsură. În 1784, J.L.M. Poiret comunică în *Journal de physique* observațiile sale asupra unei călugărițe care și-a decapitat masculul înainte de acuplare, devorându-l în întregime după *copula*. Povestirea a fost coroborată cu solide detalii agravante oferite de recenta și dramatica dare de seamă a lui Raphael Dubois. S-a presupus la început, odată cu Paul Portier⁵⁶, că acest canibalism s-ar explica prin faptul că insecta avea nevoie de substanțe albuminoide și de proteine pentru a-și produce ouăle, substanțe pe care nu le putea găsi nicăieri, în cantitate mai mare, decât la propria-i specie. Această ipoteză a întâmpinat obiecțiile lui E. Rabaud care subliniază că insecta nu-și mănâncă masculul în momentul în care are efectiv nevoie de această hrană. De aceea ne raliem mai degrabă teoriei lui Raphael Dubois⁵⁷ care, de altfel, după părerea mea, n-o exclude pe cea dinainte: naturalistul observă că lăcusta-de-fân decapitată⁵⁸ execută mai bine, și timp mai îndelungat, mișcările reflexe și spasmodice provocate astfel, și, referindu-se la lucrările lui F. Goltz și H. Busquet potrivit cărora este suficientă extirparea centrilor superiori ai broaștelor pentru ca acestea să se așeze imediat în atitudinea de *copula* pe care în mod obișnuit o iau numai primăvara, Dubois se întreabă dacă și călugărița, decapitând masculul înaintea acuplării, n-ar viza să obțină, prin ablațiunea centrilor inhibitori ai creierului, o mai bună și mai lungă executare a mișcărilor spasmodice ale coitului. Astfel că, în ultimă analiză, principiul plăcerii ar fi cel ce comandă uciderea amantului căruia, pe deasupra, ea începe să-i absoarbă corpul chiar în timpul actului de dragoste⁵⁹.

Prin urmare, trebuie să constatăm că la o mulțime de animale

există între nutriție și sexualitate o corelație mai mult sau mai puțin strânsă. Nu numai că femela se hrănește în timpul acuplării, dar ea își extrage hrana chiar din corpul masculului, fie devorându-l, fie absorbind conținutul unei glande speciale. Pe treapta cea mai de jos a scării ființelor vii, la protozoare, în timpul actului sexual, unul din organisme îl absoarbe complet pe celălalt. Este vorba, așadar, de un fenomen cu caracter primitiv. La călugăriță el ia un aspect deosebit de dramatic, pentru că, la urma urmelor, el trebuie raportat la principiul plăcerii. Este o observație de o importanță cu totul specială, pentru că se coroborează cu teza lui Kiernan potrivit căreia sadismul trebuie privit „ca forma umană anormală a unor fenomene specifice primelor manifestări ale vieții animale, ca o supraviețuire sau o reîntoarcere atavică a unui canibalism sexual primitiv” 60. Din acest punct de vedere n-ar fi inutil să insistăm asupra vechimii excepționale a mantideelor care se numără, probabil, printre primele insecte apărute pe glob: într-adevăr, *Mantis protogea*, a cărei amprentă fosilă a fost descoperită în miocenul de la Oeningen, se încadrează în grupul *Paleodictiopterelor* definite de Scudder și ale căror urme sunt atestate începând din era carboniferă.

Adevărul este că comportamentul călugăriței își află atât de bine locul în natură încât în privința ei imaginația intră în acțiune atunci când observația nu e concludentă: astfel, anticii considerau că vipera femelă, impulsionată de „dulceața voluptății” 61, ronțăie capul masculului în timpul acuplării. Cu timpul, această credință s-a accentuat și, în Evul Mediu, Brunetto Latini, magistrul lui Dante, scrie că vipera decapitează masculul în momentul orgasmului⁶². La om, în grade diverse, se pot constata efecte ale imaginației în care sunt lesne de sesizat rămășițe sau presentimente ale unor drame asemănătoare: *fantasme corespunzând comportamentului altor specii vii*⁶³.

Aceasta mai întâi pentru că relația dintre sexualitate și nutriție este fundamental biologică. Ar trebui ținut seama în primul rând de procesul de diferențiere embriogenică a funcțiilor de conservare (nutriție) și reproducere (sexualitate) și de organele lor respective, dar interpretarea lor mai pune încă multe semne de întrebare. Nu contează, pentru că rămân, într-adevăr, destule *fapte edificatoare*: în timpul gestației, ființa aflată la începutul existenței sale trăiește parazitar în trupul mamei, se hrănește din substanța ei și, o dată născută, continuă să se hrănească din femeie, sugând. Or, analogia

dintre supt și actul sexual este mai profundă decât pare: este vorba, în ambele cazuri, despre un fenomen de *detumescentă*. „Mamela umflată, scrie Havelock Ellis, corespunde penisului în erecție, gura lacomă și umedă a copilului corespunde vaginului zvâcnind și umed, laptele vital și albuminos reprezintă sămânța și ea vitală și albuminoasă. Satisfacția mutuală, completă, fizică și psihică a mamei și a copilului, prin trecerea de la unul la celălalt a unui lichid organic prețios este o veritabilă analogie fiziologică cu relația dintre bărbat și femeie în punctul culminant al actului sexual” 64. Sociologul spaniol Rafael

Salillas a arătat că acest raport este consacrat în limbajul popular în care organele genitale feminine sunt numite *papo*, cuvânt care desemnează gușa păsărilor și derivă de la rădăcina semnificând „a mânca hrană lichidă, fierturi” 65. Invers, lichidul seminal ejaculat capătă denumirea laptelui, *leche*. Salillas vede în aceste date o confirmare a concordanței anatomice și fiziologice dintre gură și organele sexuale feminine, dintre actul sexual și ingestia hranei, a alimentelor care nu necesită masticăție, și ejacularea spermatică⁶⁶. De altfel, analogia conformației dintre extremitățile orale și vaginale ale corpului la un segment al lumii animale, în principal la insecte, este o realitate bine studiată⁶⁷.

Cunoscând toate acestea, nimeni nu va fi surprins că autori ca Spitzka, Clevenger și Kiernan au interpretat dorința sexuală ca pe un fel de foame protoplasmatică. Joanny Roux o consideră un aspect al nevoii de hrană⁶⁸. Cu mult înaintea lor și fără să fi întreprins vreo cercetare metodică prealabilă, Novalis scria: „Poate că dorința sexuală e doar un apetit deghezat de carne umană” 69. Și, în altă parte, același autor: „Niciun obstacol în calea foamei de dragoste. Cuplul se devorează în îmbrățișări reciproce. Unul din altul, ei se hrănesc și nu mai au nevoie de niciun alt aliment” 70. Această ultimă precizare aduce puțină lumină, în trecere fie spus, în cazurile de anorexie mentală, în care subiectul refuză hrana sub diverse pretexte etice sau sentimentale.

De altfel, comportamentul normal cunoaște el însuși cel puțin o caracteristică reprezentativă a legăturii dintre hrană și sexualitate: mușcătura din dragoste în momentul actului sexual, cunoscută poezilor din Antichitate și codificată de erotologii orientali⁷¹. După părerea mea, este extrem de semnificativ că ea se manifestă în principal la femei – care *schitează* astfel comportamentul călugăriței –,

îndeosebi la fetele idioate sau la femeile din rase primitive, adică acolo unde dintr-un motiv sau altul, instinctul este mai puțin controlat. Havelock Ellis consideră mușcătura din dragoste ca o tendință „atât de comună și de răspândită încât, la femei, ea trebuie privită ca făcând parte din variația normală a acestor manifestări” 72. Nu există nicio îndoială că această practică, susceptibilă de a deveni sursa unor aberații sexuale dintre cele mai violente, este urmarea unui comportament instinctiv.

automat, fără complicații cu caracter sadic, pentru că femeia caută doar să strângă și să muște ceva, complet *inconștientă* de efectele produse asupra victimei, și este prima care, după aceea, se va mira de aceste efecte73.

Din ansamblul acestor fapte rezultă următoarele concluzii importante: între nutriție și sexualitate există o legătură biologică primară, profundă; la anumite specii animale, această legătură merge până la devorarea masculului de către femele în momentul copulației; la om subzistă urme notabile ale acestei înrudiri sau convergențe de instincte. Această bază o dată stabilită, se cuvine acum să revenim la imaginație, fie ea delirantă sau mitică, într-adevăr, la anumiți bolnavi, teama de dragoste ia forme clar obsesive. Literatura psihiatrică oferă nenumărate cazuri. Subiectul se teme, mai ales, să nu fie devorat de femeie, în maniera aceluia persecutat al cărui caz este descris de Bychowski74 și care era convins că va fi mâncat de o prostituată înainte chiar de a se fi apropiat de ea. Cunoscutul desen al lui Baudelaire reprezentând o femeie și care poartă drept motto cuvintele „*Quaerens quem devoret*” este mărturia unei stări de spirit analoge75. În linii generale, de aceste fantasmе ar trebui legată cea mai mare parte a complexelor castrării care, după cum se știe, au drept origine comună teroarea vaginului dentat, bănuie că ar putea reteza membrul viril în momentul penetrării. Dat fiind caracterul, ca să zicem așa, clasic al asimilării întregului trup cu acesta și al identificării inconștiente a gurii și a vaginului76, nu pare imposibil să considerăm teama de castrare ca pe o specificare îndeosebi umană a fricii masculului de a fi devorat de femeie în timpul sau după acuplare, reprezentare susținută în mod obiectiv de moravurile nupțiale ale mantideelor77, atât de departe merge simetria sau, mai bine spus, continuitatea naturii și a conștiinței.

Miturile și folclorul nu rămân datoare imaginației individuale ale cărei date le confirmă prin aportul lor. Există mai întâi o vastă mitologie răspândită în zonele nord-asiatice și nord-americane despre femei cu vagin dentat care omoară, prin secționarea penisului, pe toți cei ce se aventurează să încerce cu ele un act sexual. Această mitologie, prea complexă spre a fi studiată aici, pare să aibă o legătură cu riturile de deflorare și cu unele practici magice menite să asigure abundența hranei. Pe de altă parte, în povestirile populare abundă spectrele feminine care își devorează amanții. Este vorba, în general, de creaturi demonice care, sub înfățișarea unor femei de o mare frumusețe, îi atrag pe tineri cu mângâieri, spre a se hrăni apoi din carnea lor. Așa sunt, de pildă, *terielele*¹¹ kabililor* și mai ales *empusele* grecilor antici. Acestea sunt niște stafii trimise de Hecate, cea mai sinistră dintre divinitățile infernale. Ele apar la amiază, la ora sacrificiilor închinat morților⁷⁹, au un picior de aramă și celălalt din excremente de măgar, se prezintă în burdufuri umplute cu sânge și, mai ales, pot lua orice formă⁸⁰. În *Viața lui Apollonius din Tyana*, Filostrat povestește întâmplarea unui tânăr filosof sedus de o femeie de o frumusețe răpitoare cu care vrea să se căsătorească, dar Apollonius, demas-când-o, face ca vraja să se risipească. Iată cele două pasaje edificatoare: „Fermecătoarea soție era una din acele empuse numite în popor lamii sau mormolii. Le place foarte mult dragostea, dar și mai mult le place carnea de om. Ele ademenesc prin voluptăți pe cei pe care vor să-i devoreze”. Și câteva rânduri mai jos: „Stafia recunosc în cele din urmă că era o empusă, că voise să-l înec în plăceri pe Menip pentru a-l mânca după aceea, și că obișnuia să se hrănească cu băieți tineri și frumoși pentru că sângele lor era foarte proaspăt”⁸¹. Legătura cu moravurile mantideelor este atât de clară încât însăși clasificarea lor a consacrat-o: cuvântul *empusă* mai desemnează și în zilele noastre un gen de ortoptere atât de apropiate călugărițelor încât un profan ar căuta zadarnic principiul deosebirii. Mai mult: uneori, creatura feminină demonică își absoarbe amantul prin vagin, după cum reiese din povestirea eschimosă culeasă în 1884 de Holm în Groenlanda orientală⁸² și pe care o redăm în cele ce urmează: un burlac mai bătrân nu-și folosea caiacul care se înverzise de tot. Mai sus, în fiord, trăia un bărbat care avea o fată foarte frumoasă. Într-o dimineață, burlacul se sculă când ceilalți locatari din igloo mai dormeau. Își spală fața și trupul, curăță caiacul de plantele verzi și se

îndreptă spre locuința omului cu prea frumoasa-i fată. Pe când se apropia, oamenii îi spuseră: debarcă! apoi îi spuseră din nou: intră! Fata era așezată într-un colț în igloo. Văzând-o atât de frumoasă, el se înfierbântă

Kabili, locuitori din zona masivului Kabyles din Algeria (n.trad.).

foarte tare și se simți copleșit de dragoste. Când Nukarpiartekak și-a scos și și-a atârnat hanoracul, văzu că frumoasa îi surâdea și asta îl făcu să leșine. Când își veni în fire și o privi din nou, observă că-i zâmbea iarăși. Simți o asemenea iubire încât leșină din nou. De fiecare dată când își revenea din leșin, se mai apropia puțin de frumoasa fată. Când ceilalți se culcară, Nukarpiartekak observă că ea pregătea un culcuș și pentru el, și pentru ea, și văzând una ca asta iar leșină, iar capul său se izbi cu zgomot de scândura de dormit. Când își veni iar în simțiri, cuprins de aceeași iubire înflăcărată, se întoarse spre scândura de dormit, dar atingând-o, căzu peste ea, cu fața înainte. Se întinseră unul lângă celălalt și ea era atât de frumoasă că el crezu că va muri. Nukarpiartekak o îmbrățișa, după care leșină. La început a fost ca și cum s-ar fi cufundat în ea până la genunchi, apoi până la brațe, apoi până la subsuori. Brațul drept se înfundă. Apoi el se cufundă până la bărbie. În cele din urmă, scoase un strigăt și dispăru în ea cu totul. Ceilalți se treziră și întrebară ce se întâmplă, dar nimeni nu răspunse. Dimineața, când aprinseră lămpile de piatră, Nukarpiartekak nu mai era acolo, iar caiacul lui era tot la mal. Frumoasa ieși din igloo pentru a face apă (a urina) și aceasta făcând, slobozi și scheletul lui Nukarpiartekak.

Marile mituri polineziene oferă cu generozitate subiecte ce conduc la interpretări de acest gen: mitul lui Tiki depunând o *imago* a lui însuși în femeie, falusul lui neputincios care va învia după o ședere pe tărâmul morților; mitul lui Maui penetrând Marea Femeie a Noptii pentru a-i procura bărbatului nemurirea și pierzându-și viața acolo pentru că, vrând să se întoarcă în pânțelele mamei sale, el rămase în Noaptea Răului și a sexului femeiei, astfel încât, dimpotrivă, moartea pătrunde în lume tocmai prin el⁸³.

Dacă extindem cât de cât tema, întâlnim imediat un tip de povestire încă și mai răspândit: legendele legate de *Giftmädchen* – „fecioara veninoasă” din versiunile franceze. Avem pe acest subiect un studiu complet al lui Wilhelm Hertz⁸⁴. Punctul de plecare se află într-o anecdotă din ciclul de poeme epice închinat lui Alexandru, foarte

gustate în Evul Mediu. O regină din India ar fi hrănit o fetiță cu otravă încă de când aceasta era foarte mică, astfel încât răsuflarea ei, ca și privirea, deveniseră ucigătoare.

Cunoscându-i acest dar, regina o trimise la Alexandru pentru a-și dezrobi țara, dar intervenția lui Aristotel îl salvă pe cuceritor, într-o versiune mai coerentă, regina din Nord (*Regina Aquilonis*) își hrănește propria fiică cu otravă și i-o trimite apoi lui Alexandru spre a-i deveni iubită. De îndată, regele se îndrăgostește de ea nebunește, dar Aristotel potrivește lucrurile în așa fel încât ea să fie sărutată de un alt bărbat, care căzu mort pe loc. Deseori, doar *mușcătura* fecioarei este mortală, precum aceea a femeilor din Creta⁸⁵, dar alteori și atingerea ei, sudoarea, saliva pot aduce moartea; fatală rămâne însă, în primul rând, îmbrățișarea ei. Este exact cazul prezentat de textul primitiv arab⁸⁶. Tema otrăvirii prin contact sexual este de altfel frecventă. Collenuccio povestește, de pildă, întâmplarea unui doctor din Perugia a cărui fiică era iubita regelui. Tatăl ei o sfătuiește să-și ungă sexul cu un balsam anume pentru a înflăcăra și mai mult pasiunea amantului. Fiica îi dă ascultare, dar cum balsamul conținea omag⁸⁷, regele muri îmbrățișând-o⁸⁸.

Tot astfel, când suveranii indieni voiau să scape de un dușman, îi trimiteau – după cum se povestește – o tânără pregătită în felul următor: la naștere i se punea iarba ucigașă *el-bâs*, identificată cu *aconitumferox*, mai întâi sub leagăn, apoi sub pernă și în cele din urmă sub veșminte. Curând, i se dădea să bea lapte amestecat cu această iarbă, apoi i se punea în mâncare. Când destinatarul se culca cu ea, murea⁸⁹. În India vedică, tema e mai degrabă magică: fecioara veninoasă este o păpușă însuflețită de un vrăjitor⁹⁰. Dar o femeie malefică poate pricinui moartea amantului printr-o simplă atingere. Pierele cuiva poate fi provocată și trimițându-i o *vishakanvā* (fecioară veninoasă) sau o *vishângana* (femeie veninoasă), un fel de demoni feminini de o mare frumusețe, dar cu mângâieri mortale. De aceea, toate ritualurile de căsătorie comportă și o ceremonie menită să-l protejeze pe tânărul mire de deochiul miresei⁹¹.

S-a încercat explicarea acestei teme prin caracterul contagios al bolilor venerice⁹². S-ar părea că acest aspect a servit mai curând la reînnoirea ei, decât nu chiar la aducerea pe un făgaș mai rațional. Astfel, se povestește că pe când Carol al VIII-lea asedia Neapole, spaniolii izgoniră din oraș cele mai frumoase târfe purtătoare a unui sifilis bine

instalat, sub pretextul de a se descotorosi de guri de hrănit inutile și că, foarte curând, pe această cale, întreaga armată franceză a fost contaminată⁹³. Și invers, va trebui fără îndoială să reținem ceva din explicația dată temei *Giftmädchen* prin presupusele pericole ale deflorării. Într-adevăr, veninul tinerei fete este uneori periculos numai la primul contact: este cazul comediei lui Machiavelli, *Mătrăguna*. Merită să ne amintim că, aproape pretutindeni, deflorarea este considerată un act primejdios. Romanii se mulțumeau să invoce în acest scop o zeitate protectoare, *Pertunda* –, dar în alte părți, de teama morții, nimeni nu-și asuma riscul unei asemenea acțiuni. Mandeville informează că, pe o anumită insulă, mirele plătește ca să fie înlocuit în prima noapte, fiindcă există credința că femeile au în matrice niște serpișori care-lucid pe primul care le penetrează⁹⁵. Hertz a adunat pe această temă o colecție impresionantă de materiale: în unele locuri deflorarea se produce cu mâna, în altele cu un instrument; deseori, tânăra fată se așază pe falusul unei divinități. În cazuri frecvente se apelează la un înlocuitor străin, prizonier de război sau personaj consacrat, rege sau preot. Tocmai în acest obicei își are originea celebrul *drept al seniorului*.

Teama vine, neîndoielnic, din asimilarea sângelui provenit din himenul rupt cu sângele menstrual căruia i se atribuie peste tot cele mai variate pericole magice. În realitate, potrivit cu *Rig-Veda* (X, 85, 28 și 34), cămașa însângărată din noaptea nunții este otrăvită⁹⁷, iar la berberi, unde cu siguranță au supraviețuit în timp unele rămășițe ale deflorării de către o terță persoană, consumarea căsătoriei este urmată de îndeplinirea unor rituri purificatoare și protectoare, căci sângele himenului este considerat ca o sursă foarte gravă de primejdii⁹⁸. Fondul temei rămâne o anumită teroare pe care o inspiră femeia, privirea ei – care în anumite împrejurări deoache, la fel ca și a călugăriței –, atingerea ei și mai cu seamă îmbrățișarea, bănuită a fi ucigătoare, așa cum este a femeiei acestei insecte pentru masculul ei. În aceste condiții, dacă cercetăm credințele și moravurile boșimanilor pentru care, după cum s-a văzut, călugărița este o divinitate supremă, putem spera să găsim fapte analoge. Într-adevăr, aceștia sunt convinși că privirea unei fete tinere la primul ei ciclu este fatală pentru bărbați, pe care îi paralizează și îi țintuiește în locul unde se află. Mai mult, ei sunt preschimbați în copaci cărora le rămâne, totuși, darul vorbirii”. Este exact tema *Giftmädchen*. De altfel, atât boșimani cât și hoten-toții

recunosc dominația femeii asupra bărbatului în toate împrejurările. La populația khoT-khoi, băieții poartă numele mamei la care se adaugă un sufix ce indică sexul, iar femeia domnește ca stăpână absolută; fără permisiunea ei, soțul nu are voie să înghită vreo îmbucătură de carne sau un strop de lapte¹⁰⁰. În sfârșit, se crede că femeile boșimane au puterea de a se transforma în lei, hiene etc, pentru a devora bărbații, așa cum o ilustrează atât de bine o poveste culeasă de Sir James Alexander¹⁰¹.

Absolut clar, ciclul este închis. Este suficient să rezumăm dialectica cercetării pentru a-i sesiza semnificația: călugărițele sunt, poate, insectele care impresionează cel mai puternic sensibilitatea omului; obiceiurile lor nuptiale corespund unei aprehensiuni foarte comune la om și capabile să-i solicite din plin imaginația. *Aici o formă de comportament, acolo o mitologie*. Ar fi pueril să pretindem că oamenii, observând cu atenție călugărițele așa cum ar face niște entomologi meticuloși, au fost atât de impresionați de obiceiurile lor încât le-au transformat în fantasmе și credințe religioase. Toți psihiatrii și mitologii știu că, pentru a forma un delir sau un mit, este nevoie de cu totul altceva ca rațiune suficientă. Nu este necesară decât o observație mai banală: oameni și insecte fac parte din aceeași natură. Cu câteva deosebiri doar, sunt guvernați de aceleași legi. Biologia comparată li se aplică deopotrivă. Comportamentele lor pot fi explicate reciproc. Există, desigur, deosebiri considerabile, dar și acestea, când sunt luate în calcul, trebuie să ajute la precizarea soluțiilor. Într-adevăr, omul și insecta se situează, pe scara dezvoltării biologice, la extremități divergente, dar evolute în egală măsură¹⁰². Instinctul, în consecință automatismul, domină existența insectei; inteligența, posibilitatea de a cerceta, judeca, refuza, în mare, tot ceea ce slăbește legăturile dintre reprezentare și acțiune, caracterizează existența omului. Pornind de aici, putem înțelege mai bine cum și în ce sens comportamentului mantideelor îi poate corespunde o temă mitologică ce preocupă, tulbură, exaltă, seduce imaginația omului, fără să-i constrângă în niciun chip conduita. Bergson pare să fi ajuns la rezultate analoge studiind aprioric originea funcției fabulatorii. În viziunea sa, aceasta din urmă deține la om locul pe care, la insecte, îl ocupă instinctele; ficțiunea poate fi construită numai de ființe inteligente: în însăși natura insectelor acțiunile sunt preformate, spune Bergson, în timp ce la om doar funcția este. De altfel, la om, ficțiunea,

„când este eficientă, se manifestă ca o halucinație născândă”. Imaginile fantastice țâșnesc în locul actului declanșat. „Ele joacă un rol care *ar fi putut* să fie lăsat în seama instinctului și care, fără îndoială, așa ar fi fost în cazul unei ființe lipsite de inteligență” 103. Pe de o parte instinct real, pe de alta instinct virtual, spune Bergson spre a diferenția conduita insectei acționând, de aceea a omului mitologizând. Studiul de față pare să aducă o confirmare factologică teoriilor sale: călugărița se prezintă ca un fel de ideogramă obiectivă care realizează materialmente, în lumea exterioară, cele mai tendențioase virtualități ale afectivității. Nimic surprinzător în toate acestea: de la comportamentul insectei la conștiința omului, în acest univers omogen, drumul este neîntrerupt. Călugărița își devorează masculul în timpul acuplării, bărbatul își imaginează că este devorat de creaturi feminine, după ce l-au ademenit în brațele lor. Este diferența de la act la reprezentare, dar aceeași orientare biologică organizează paralelismul și determină convergența, în sfârșit, caracterul general al temei la om nu este cu nimic mai surprinzător, pentru că trebuie așteptat destul de mult ca marea similitudine a structurii organice și a dezvoltării biologice a tuturor oamenilor, adăugată identității condițiilor exterioare ale vieții lor psihice, să aibă repercusiuni considerabile în lumea lor psihică, să tindă la stabilirea unor reacții asemănătoare minime și, în consecință, să producă la toți aceleași tendințe afective și conflicte pasionale primordiale, așa cum identitatea mecanismelor senzației o atrage într-o măsură sensibil echivalentă pe aceea a formelor *a priori* ale percepției și reprezentării.

Așadar, de ar fi să considerăm numai moravurile nupțiale ale călugăriței și ar fi îndeajuns pentru a explica interesul și, în general, emoția pe care o suscită în mod obișnuit această insectă. Dar acestea nu sunt singurele. Mai mult, după cum previne Leon Binet, ea se prezintă „ca o mașină cu angrenaje perfecționate, capabilă să funcționeze automat” 104. Iată-ne din nou în fața temei *Giftmädchen*, îndeosebi sub aspectul pe care îl îmbracă în mitul

Pandorei, automat fabricat de zeul-fierar spre a-i duce pe oameni la pierzanie, pentru ca aceștia „să-și învâluie în iubire propria nenorocire” 105. Întâlnim, de asemenea, păpușile indiene Kryptă, animate de vrăjitori pentru a aduce moartea celor ce le îmbrățișează. Literatura cunoaște și ea, la capitolul femeii fatale, conceperea unei femei-mașină, femeie artificială, mecanică, fără vreo asemănare

posibilă cu creaturile vii, și, mai ales, femeie ucigașă 06. Psihanaliza, desigur, n-ar ezita să susțină că această reprezentare derivă dintr-un mod particular de a considera raportul moarte/sexualitate și, mai precis, dintr-un presentiment ambivalent de a o găsi pe una în cealaltă.

Această fantasmă este destul de explicit evocată de călugărița, într-adevăr, în afara rigidității ei articulate, care amintește fără echivoc pe aceea a unei armuri sau a unui automat, adevărul este că nu există reacții pe care ea să nu le poată executa chiar și decapitată, adică în absența oricărui centru de reprezentare și de activitate voluntară: în aceste condiții, ea poate astfel să meargă, să se echilibreze, să practice autotomia unuia dintre membre amenințat, să ia poziție spectrală, să se acupleze, să facă ouă, să-și construiască punga de ouă și, ceea ce este cu totul derutant, poate să cadă într-o falsă nemișcare cadaverică¹⁰⁷ de îndată ce se simte expusă unui pericol sau primește o excitație periferică: mă exprim intenționat în acest mod indirect, pentru că mi se pare că limbajului îi este greu să semnifice, și rațiunii să înțeleagă, că, moartă fiind, călugărița poate simula moartea.

Această particularitate pare să-i fi impresionat pe adoratorii africani ai insectei. Ea constituie cel puțin resortul principal al unei misterioase povestiri boșimane¹⁰⁸ în care călugărița, preschimbată în antilopă, simulează moartea, în speranța că copiii, înșelați de această aparență, o vor tăia bucăți cu ajutorul cuțitelor lor de piatră. Ei asta și fac¹⁰⁹, dar animalul îi păcălește, începe deodată să vorbească și, în timp ce copiii îi duc undeva membrele hăcuite, ea le adună la loc, își agită brațele *ca un om* și-i alungă. În cele din urmă, părinții le explică celor mici, profund uimiți, că pretinsa antilopă nu era alta decât Bătrânul, de fapt Călugărița, care făcea pe moarta ca să-i păcălească¹¹⁰.

În sfârșit, se cuvine să nu trecem sub tăcere mimetismul mantideelor, care ilustrează, într-o manieră uneori halucinantă, dorința omului de a reintegra insensibilitatea originară, dorință care trebuie pusă în legătură cu concepția panteistă a contopirii cu natura¹¹¹, frecventă traducere filosofică și literară a întoarcerii la inconștiența prenatală. Nu trebuie decât să alegem între *Ere-miaphila de Luxor* de culoarea deșertului, *Blepharis mendica*, pătată cu alb pe fond verde, la fel cu frunzele de *Thymelia micro-phylla* pe care trăiește, *Theopompa heterochroa* din Camerun, imposibil de deosebit de scoarța copacului, *Empusa egena* din Algeria căreia nu-i este de-ajuns că

seamănă cu o anemonă verzuie, se și agită ușurel în așa fel încât să simuleze acțiunea vântului asupra unei flori, *Idolum diabolicum* din Mozambic, ale cărui labe hrăpărețe în formă de petale sunt colorate în roșu, alb și verde-albăstrui, *Gongylus trachelophyllus* din India, de un violet deschis cu bordură roz care prezintă „tabloul unei flori strălucitoare ce se leagănă în anumite momente și-și îndreaptă către cel mai strălucitor colț al cerului culorile cele mai frumoase” și, în sfârșit, *Hymenopus bicornis*, care numai cu greu se deosebește de o simplă și minunată orhidee¹¹².

Aceste metamorfoze florale de dragul cărora insecta se dezindividualizează și se reîntoarce la regnul vegetal, completează atât uluitoarele ei capacități de automatism, cât și atitudinea dezinvoltă pe care se pare că o adoptă față de moarte, proprietăți ce întregesc ceea ce, în numele ei de călugăriță sau de empusă, adică de sibilă sau spectru-vampir, în forma sa în care, dintre toate, omul s-o recunoască pe a lui, în atitudinea de rugăciune absentă sau de dragoste în act¹¹³, în obiceiurile ei nuptiale în cele din urmă, poate compromite sensibilitatea imediată a oricărui individ.

Toate acestea sunt suficiente pentru a dovedi caracterul obiectiv liric al insectei. Faptul că, în esență, mimetismul manifestă ori nu un regres al vieții, o vagă tendință de întoarcere la neînsuflețit sau la spațiul pur, comparabil la rândul său cu anumite tendințe umane, nu are momentan nicio importanță¹¹⁴. În orice caz, el prezintă imaginea sensibilă a unui fel de renunțare la viață.

În acest punct trebuie să apelăm din nou la biologie. Există într-adevăr o tendință inerentă oricărui organism viu de a reproduce o stare originară „la care a fost obligat să renunțe sub influența forțelor perturbatoare din exterior”; Freud¹¹⁵ a pus bine în lumină acest aspect în care vede „expresia unui soi de elasticitate a vieții organice”. Ființa vie suferă din pricina diferenței de nivel existente între mediu și ea însăși. În fiecare organism se manifestă o voință de a trăi, dar și un consimțământ secret de abandonare a conștiinței și a vieții, aceste cuceriri apăsătoare, aceste două tensiuni care, printr-o dublă ruptură a echilibrului, l-au dus la existența *lui* proprie. De aceea, „sfârșitul către care tinde orice viață este moartea, căci individul, din rațiuni lăuntrice, dorește odihna, egalizarea tensiunilor chimice, insensibilitatea, inconștiența morții”. Este complexul Nirvânei: „Speculând puțin, scrie Freud, am ajuns să concepem că această pulsione se manifestă în sânul

oricărei ființe vii și tinde s-o ruineze, să readucă viața la starea de materie neînsuflețită. O asemenea înclinație merită cu adevărat numele de instinct al morții” 116.

Tocmai acestui instinct fundamental îi oferă mimetismul, în primul rând, o ilustrare atrăgătoare. Este vorba însă de mai mult, deoarece concepția biologică pe care ne sprijinim în această afirmație explică, la rândul ei, că actul sexual prefigurează moartea, într-adevăr, în substanța vie se distinge o parte muritoare, *soma* în limbajul lui Weissmann¹¹⁷, și o parte virtual nemuritoare, pe care o formează în organismele superioare celulele sexuale susceptibile de a se înconjura perpetuu de o nouă *soma*, în timp ce toate celelalte îmbătrânesc și mor potrivit unui ritm temporal specific¹¹⁸. Acuplarea este deci, într-o oarecare măsură, o pierdere de nemurire, un factor profund de moarte: începutul dialectic al acesteia¹¹⁹. Într-adevăr, „eliminarea seminței în timpul actului sexual, scrie Freud¹²⁰, corespunde oarecum separării dintre *soma* și *plasma* germinativă. De aceea, starea care urmează satisfacției sexuale complete se aseamănă cu moartea, de aceea la ființele inferioare moartea urmează imediat procreației” 121. Afirmația psihiatrului, exactă în fond, este poate incompletă ca formă, pentru că neglijează în prea mare măsură intermediarul fiziologic. Acesta din urmă a fost analizat absolut remarcabil de către

Moll, care concepe actul sexual ca pe o eliberare *spasmodică* a unei *tensiuni* și, în consecință, ca rezultat al unui impuls de detumescență¹²². Într-o primă fază, organismul este într-o stare de supraactivitate crescândă. Trebuie să ne gândim nu numai la fenomenele vasculare, la turgescența penisului la bărbați, a clitorisului, a buzelor mici și a vaginului la femei, dar și la accelerarea concomitentă a celei mai mari părți a funcțiilor: respirație scurtă și rapidă, cu tendințe de sufocare și antrenând o creștere a proporției de sânge venos, aceasta determinând la rândul-i o presiune sanguină ridicată, bătăi violente și precipitate ale inimii, intensificarea activității glandulare generale (transpirație, secreții de mucus), în sfârșit, activitate motrice, la început tonică, apoi clonică, adică agitată, neregulată și în parte involuntară¹²³. Toate laolaltă, dirijate spre paroxismul ejaculării¹²⁴, *rup* în momentul culminant un ritm crescând, astfel încât unei serii de pulsații lansate într-un proces de accelerare continuă și părând să-și aibă scopul în sine, îi urmează o *cădere* abruptă, verticală, în imobilitate forțată, repaus, inconștiență.

Astfel, detumescenta sexuală este un fenomen de o brutalitate pronunțată, eliberând, într-o convulsie, o cantitate de energie nervoasă considerabilă, acumulată progresiv și care a atins punctul de ruptură. Nimic surprinzător în faptul că este în măsură să provoace cele mai grave tulburări organice: leșin, vomă, accese de epilepsie, moarte¹²⁵. De reținut, în primul rând, este efectul ei psihologic, pentru că detumescenta constituie pentru conștiință un proces constant sensibil și, dacă ne este permis să spunem astfel, urmat, însoțit de ea. „Nicio altă funcție – scrie Hyrti – nu este, în împlinirea ei, atât de intim legată de spirit și cu toate acestea atât de independentă față de el” ¹²⁶. Această trecere instantanee de la tensiune la destindere, de la excitare la epuizarea satisfăcută, de la flux la reflux, de la un maximum la un minimum ontic, de la o conștiință superacută a vieții la un sentiment de neant relativ contribuie la asimilarea inconștientă a dragostei cu o ruptură a continuității existențiale: limbajul popular nu pare să descrie greșit efectul psihic al orgasmului când îl numește „mica moarte” ¹²⁷. Din punct de vedere psihologic, teama de dragoste, conceperea ei ca realitate primejdioasă sunt astfel justificate. Desigur, actul în sine nu e periculos decât pentru un organism uzat sau deficient, dar șocul pe care-l produce marchează afectivitatea individului în toate cazurile, creând subiectului pentru tot restul vieții o predispoziție latentă – pe care obișnuința o va lăsa intactă – de a considera întemeiate povestirile despre *Giftmädchen*, de pildă.

Aceste noi determinări – fiziologia detumescentei, psihologia paroxismului – sprijină deci acțiunea acelor pe care biologia comparată a presupus că se regăsesc la om într-o existență cel puțin larvară, pornind concomitent, după cum ne amintim, de la deprinderile mantideelor și de la analiza actului sexual ca expulzie de materie virtual nemuritoare, acest din urmă punct acționând nu numai ca realitate subiacentă, ci și ca fantasmă psihologică în măsură să provoace impotența bolnavilor ce se tem de aspirarea membrului de vagin și de diminuarea forței vitale¹²⁸.

La capătul acestei cercetări, credem că ne putem permite mai multe concluzii: o constatare importantă le domină pe toate celelalte. Omul nu e izolat în natură, el nu e un caz particular decât pentru sine însuși. El nu se poate sustrage acțiunii legilor biologice care determină comportamentul altor specii animale, dar aceste legi, adaptate naturii sale, sunt mai puțin aparente, mai puțin imperative: *ele nu mai*

condiționează acțiunea, ci numai reprezentarea. Mitografia va trebui să țină seama de această realitate. Pentru că studii de felul acestuia înclină să considere că determinările de ordin social, oricât de importante ar fi, nu sunt singurele chemate să informeze conținutul miturilor. Este necesar ca în paralel să intervină factori pe jumătate fiziologici, pe jumătate psihologici, acele reacții și constelații afective primordiale care nu se regăsesc la om decât în stadiu de virtualități, dar care corespund unor fapte observabile în mod curent și explicit în natură.

Cercetarea de față ne invită să formulăm cel puțin o concepție de acest gen: la începutul ei s-a constatat că oamenii se interesau de călugăriță mai mult decât ar fi fost firesc și că, în general, îi atribuiau un caracter divin sau diabolic. Totul se petrecea ca și cum ar fi fost imposibil pentru ei ca ea să fie o insectă naturală. În realitate, ea atrage imediat atenția omului prin silueta ei vizibil antropomorfă, amănunt care-l invită imediat să se identifice cu ea sau să-i presimtă o oarecare înrulare cu el. De altfel, în moravurile ei sexuale atât de dramatice, instinctul plăcerii pare, în cele din urmă, împins până la ultima limită. S-a recunoscut atunci că în mituri, unde instinctele pot cunoaște satisfacția pe care realitatea le-o refuză, oamenii trec prin situații asemănătoare, au temeri analoge. În același timp, s-a putut demonstra că existau motive grave de a gândi că funcția fabulatorie avea la om exact rolul comportamentului instinctiv la insectă. Din acel moment, esențialul era stabilit. Argumentele suplimentare rezultate din semnificația profundă a sexualității, apoi a fenomenologiei înseși a dragostei, erau de prisos. Ele au permis, cu toate acestea, să constatăm că raporturile fie biologice, fie psihologice ale funcționării sexuale și ale morții erau destul de evidente pentru a supradetermina rezultatele precedente.

Există prin urmare un fel de condiționare biologică a imaginației, rezultată din determinări fundamentale susceptibile să intervină ori de câte ori inteligența nu-și îndreaptă liberul ei joc în direcția unui scop precis. De aceea, ele acționează deopotrivă în mituri și în deliruri, dacă luăm în considerare polii extremi ai afabulației. Mai e mult până ce vor da seama integral despre conținutul amândurora. Ele nu sunt decât tendințe, virtualități directe. Nicio legătură necesară și suficientă nu le poate orienta în alegerea detaliilor concrete de care au nevoie ca să constituie o „imaginație” propriu-zisă.

Ele doar prefigurează liniile de forță ce le vor cristaliza pe acestea în teme și motive, trăgându-și seva până la saturație din particular și anecdotic, folosind structurile impuse de datele istorice și de organizarea socială. Tocmai în aceasta constă eroarea psihanalizei care, în majoritatea tentativelor ei de exegeză autografică, s-a dovedit a fi ridicolă, pentru că *a vrut cu orice preț să găsească în circumstanțele povestirilor ceea ce trebuia căutat în schema lor dinamică*: resortul afectiv care conferă mitului puterea de a se înstăpâni asupra conștiinței individuale.

Caracterul colectiv al imaginației mitice garantează în suficientă măsură că ea este de sorginte socială, că există prin și în favoarea societății. Desigur, se află aici propria-i ființă, funcția sa specifică. Dar *inervația* sa, dacă ne este permis să spunem astfel, este de esență afectivă și trimite la conflicte primordiale suscitade ici-colo de legile vieții elementare. *Mitul prezintă conștiinței imaginea unei conduite a cărei solicitare ea o resimte*. Când această conduită există altundeva în natură, el se realizează efectiv în lumea obiectivă. Din acest punct de vedere, moravurile mantideelor ar putea fi ușor definite ca un *mit* în *actu*: tema femeiei demonice devorând bărbatul pe care l-a sedus cu dezmierdăriile ei. Fantasmă, idee fixă de delir sau motiv legendar pentru om, această situație este pentru insectă forma însăși a destinului ei.

De la realitatea exterioară la lumea imaginației, de la ortoptere la om, de la activitatea reflexă la imagine, drumul este poate lung, dar este neîntrerupt. Aceleași fire țeș pretutindeni aceleași desene. Nu există nimic autonom, nimic solitar, nimic fără rost, fără cauză și fără finalitate: mitul însuși este echivalentul unui act.

NOTE

1. Unele mărturii ale acestui capitol se găsesc într-un stadiu foarte embrionar în *Minotaure*, nr. 5. Georges Dumezil și Paul Etard au contribuit frecvent la îmbogățirea acestui studiu cu observații deosebit de prețioase. Îi rog să vadă în aceste rânduri expresia modestă a recunoștinței mele foarte vii.

2. *Schol. in Theocr.*, X, 18, Ed. Diibner, 1849, pp. 70 – 71.

3. Suidas, *s.v.*

4. Cf. S. Seligmann, *Der bosc Blick und Verwandtes*, Berlin, 1910, 1.1, p. 135.

5. Otto Keller, *Die antike Tierwelt*, Leipzig, 1909 – 13, t. II, p. 460.

6. *Mat. Med.*, I, 158.

7. Cf. ediția franceză a lui J. Kunckel d'Herculais la Baillière.

8. *Souvenirs entomologiques*, t. V, cap. XX.

9. „Tam divina censetur bestiola ut puero interroganti de via, extento digito rectam monstret, atque raro vei nunquam fallat”, pasaj extras după toate probabilitățile din cartea sa intitulată *În sectorum vei minimorum animalium theatrum*, semnalată și de alți autori, ca Eugene Rolland, și pe care eu nu am avut posibilitatea s-o obțin.

10. Referințe la Sebillot, *Le Folklore de la France*, Paris, 1906, t. III, p. 323, n. I.

11. J.H. Fabre, loc. cit.

12. Op. cit., t. III, p. 330. Despre aceleași subiecte, v. Reguls, *Mat. Medic*, p. 32 (citată de Rolland).

13. *Faune populaire de la France*, Paris, 1911, t. XIII, p. 117.

14. Cf. *Revue des langues romanes*, 1833, p. 295. V. mai jos o povestire boșimană unde se afirmă contrariul despre călugăriță, și anume că își agită brațele ca un om. Corespondența dintre om și insectă este atât de vizibilă, încât comparația a fost folosită în ambele sensuri.

15. Este urmarea exactă a credinței antice. În ce-i privește pe țărani italieni, aceștia consideră lăcusta ca o ghicitoare prin excelență (cf. A. de Gubernatis, *Zoological Mythology*, London, 1872, 1, VII). De altfel, în textele antice este greu de deosebit dacă termenul *mantis* desemnează călugărița sau lăcusta.

Voi cita, după Rolland, pe cele mai explicite: Prego-Dieou, Bernado – Bestieto segnado – veni preș de ieou – que ta mayre es morto – sus un ped de porto – que toun payre est vieou – sus un ped d'oulieou (*Ades*); Prego Dieou, marioto, la may cu'es morto, debat un peu de porto; te l an reboundudo debat un ped de brugo (*Gascogne*); Prego Dieou, Bernado, que ta mayre's es negado (*Aude*); Prego, Bernado, que Bernat est mort – sus la porto del ori (*Tarn*). Pentru faptul că insecta e socotită a ști locul unde se găsește lupul, v. A. Van Gennep, *Le Folklore du Dauphine*, Paris, 1933, t. II, p. 641.

Obicei raportat de Kirby. Cf. L. Figuier, *Tableau de la nature. Les insectes*, p. 351; Darwin, *La Descendance de l'homme et la selection naturelle*, trad. franc, Paris, 1881, p. 318; Westwood, *Modern Classif. of insects*, 1.1, p. 427.

18. *Musée entomologique illustre, les Insectes*, Paris, 1878.

19. *Natursagen* (herausgegeben von Oskar Daehnhardt), Leipzig, 1907 – 1912, t. II, pp. 192 – 193. Cf. Marianu, *Insectele în limba, credințele și obiceiurile Românilor*, București, 1903, p. 497.

20. Marianu, op. cit., p. 500.21. *Ibid.* – p. 501.

22. *Ibid.*, p. 502.

23. J.G. Frazer, *Totemism and Exogamy*, London, 1910, t. II, p. 120 sqq. Cf. W.H. Rivers, *The History of Melanesian Society*, Cambridge, 1914, t. II, p. 501.

24. Cf. Figuier, op. cit., p. 350.

16.

17.

25. Henri-A. Junod, *Mœurs et Coutumes des Bantous*, Paris, 1936, t. n, p. 290.

26. Figuier, *ibid.*

27. *Description du cap de Bonne-Esperance tiree des Mémoires de M. Pierre Kolbe*, Amsterdam, 1742, p. 209 sqq. Cf. Quatrefages, „Croyances et superstitions des Hottentots et des Boschimans”, *Journal des Savants*, 1886, p. 283.

28. Cf. Kolbe, p. 212.

29. Cf. Quatrefages, art. cât, p. 283.

30. Hahn, *Tsuni-goam, the supreme Being of the Kho i-Kho-i*, p. 42.

31. C. Meinhof, *Archiv fur Religionswissenschaft*, XXVIII (1930), pp. 313 – 316. Recenzie la lucrarea lui Dorothea Bleek, *The Mantis and his Friends*, Le Cap, 1923; este o culegere de povești al cărei titlu dovedește importanța acordată călugăriei în acele zone. Sper să pot da în curând traducerea franceză, precedată de o trecere în revistă a lucrărilor actuale privind religia diferitelor populații din Africa de Sud, axată pe locul pe care-l ocupă mitologia călugăriei în aceste religii.

32. Bleek, *A Brief Account of the Bushman Folklore*, London, 1875, p. 68.

33. A. Lang, *Mythes, Cultes et Religion*, trad. franc, Paris, 1896, p. 330. V. rugăciunea vânătorului Qing: „O Cagn, o Cagn, nu suntem noi copiii tăi? Nu vezi cât de înfometați suntem? Dă-ne de mâncare”.

34. Lang, op. cit., p. 331, n. 1.

35. Cf. S. Freud, *La Science des rêves*, trad. Meyerson, Paris, 1926, pp. 319 și 346 – 350, mai ales lunga comunicare a lui Otto Rank, citată în notă, ca și faptele de limbaj și zicalele care contribuie la clarificarea

textului. De altfel, datele autografice arată că dinții sunt asimilați ansamblului sau esențialului personalității (cf. J.G. Frazer, *Le Rameu d'or*, trad. Stiebel și Toutain, Paris, 1903, 1.1, pp. 50 – 55). Între cele două tipuri de cercetare se poate observa convergența prevăzută.

36. Cf. Van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, p. 103: „Tăierea prepuțului echivalează cu extracția unui dinte (Australia), cu tăierea ultimei falange a degetului mic (Africa de Sud) etc”. În legătură cu aceasta, se cuvine să notăm că la boșimani nepoata călugăriței este tocmai *degetul mic*.

37. Cf. D. Bleek, *Africa*, 1929, II, 3. V. povestirea boșimană raportată mai sus, precum și nota aferentă.

38. Cf. Hermann Baumann, *Schopfung und Urzeit des Menschen im Mythos der Afrikanischen Völker*, Berlin, 1936, pp. 7, 9, 18 – 20. Foarte utilă consultarea tabelului de la p. 16 privind relațiile atât de încurcate dintre zeii și demonii diferitelor populații din Africa australă. Articolul lui P.W. Schmidt, „Zur Erforschung der alten Bushmann-Religion”, *Africa*, II (1929), 2, pp. 291 – 301, e discutabil, dar subliniază complexitatea problemei. Eu nu am făcut decât să semnalez, sporadic, în note, fapte care ar trebui sistematizate.

39. Cf. D. Bleek, *art. cât.*, p. 305.

40. Buchner, *Ausland*, 1883, p. 109. Cf. Baumann, op. cit., p. 106.

41. Similitudinea acestor denumiri este un argument care conduce la concluzia identității lor primitive (cf. Tisserant, *Essai sur la grammaire Banda*, Paris, 1930, p. 432). Baumann subliniază că la banda călugărița are, fără îndoială, aceleași relații cu eroul *Tere* pe care Kaggen le are la boșimani. Miss Bleek insistă constant asupra caracterului stângaci, stupid și certăreț al călugăriței boșimanilor (cf. *art. cât.*, p. 305).

42. Baumann, op. cit., p. 124.

43. *Ibid.*, p. 178 sqq; 193. Trebuie remarcat că atât călugărița cât și păianjenul au, de fapt, aceleași obiceiuri sexuale (cf. *infra*).

44. Nu întâmplător – după părerea mea – credințele în strigoii care sug sânge folosesc ca suport natural un fel de liliac. În realitate, antropomorfismul acestuia din urmă este deosebit de profund și depășește cu mult stadiul identității generale de structură (prezența unor adevărate mâini cu deget mare opozabil, mamele pectorale, flux menstrual periodic, penis liber, atârând). În privința mătrăgunei (*Atropa Mandragora*), Teofrast o numește & v9 p (07 ibuopq>au, iar

Columella, *semihomo*. Remarcabilele ei calități otrăvitoare, soporifice etc, proprietatea ei de a fi un antidot eficient împotriva veninului șerpilor au făcut restul. V. exemplificări interesante în Gustave le Rouge, *La Mandragore Magique* (terafim, golem, androizi, homunculi), Paris, 1912.

45. J. Rostand, *La Vie des libellules*, Paris, 1935, p. 148, n. 1. Cf. J.H. Fabre, op. cit., t. V, p. 288: „Călugărița este singura dintre insecte care-și dirijează privirea; ea inspectează, examinează, aproape că are o fizionomie”.

46.

48 49

50

51

.

52

.

53

.

54

.

55

.

56

.

57

.

58

.

59

.

Seligmann (op. cit., t. II, p. 469) crede că originea atribuirii deochiului se află în atitudinea așa-zis spectrală a călugăriței pe care o

ia în timp ce vânează. Fenomenul mi se pare prea greu de observat pentru a fi considerat sursa unei credințe atât de răspândite.

Histoire naturelle des insectes: orthopteres, de Audinet-Serville (De Roret, 1839), pp. 133 – 214.

Leon Binet, *La Vie de la mante religieuse*, Paris, 1931.

Alfred de Musset, *La Coupé et les Levres*, IV, 1; Binet, op. cit., p. 54, cu privire la un citat din Fabre.

Marcel Roland, „Le felin des insectes: la mante”, *La Grande Revue*, august 1935, p. 191 sqq.

Ibid., p. 201.

W.S. Bristowe și G.H. Locket, *The Courtship of British Lycosid Spiders, and Its Probable Significance*. Proc. Zool. Soc, London. 1926.

Cf. B.B. Fulton, *The Tree-Crickets of New York: Life, History, and Bionomics*, 1915.

Cf. O.W. Richards, *Sexual Selection and Other Problems of the Insects*, Biol. Review, 2, 1927.

William Morton Wheeler, *Courtship of the Calobalas. She Kelep Ani and the Courtship of its Mimic Cardiaccephala myrmex*, Journal of Heredity, XV (1924), p. 845.

Comptes rendus de la Société de biologie, t. LXXXII, 1919, cu observațiile critice ale lui Rabaud.

R. Dubois, *Sur les reflexes associes chez la mante religieuse*.

C.R. de la Soc. de Biol., 1929.

V. experiențele lui Daniel Auger și Alfred Fessard. Cf. Leon Binet, op. cit., p. 42.

Poate fi văzut un document fotografic reprezentând această acuplare-ospăț în J.H. Fabre, loc. cit. Pentru discutarea detaliată a fenomenului, v. Leon Binet, op. cit., pp. 43 – 55. Semnalează în plus opinia lui Rémy de Gourmont potrivit căreia canibalismul femelei s-ar explica numai prin faptul că masculul este o pradă extenuată și, în consecință, fără apărare (*Promenades philosophiques*, 2 e serie, p. 293) și, ca amuzament, părerea colonelului Godehot, pentru care este o manifestare de gelozie față de mascul: „femela nu vrea ca el să se dăruiască alteia” (cf. Marcel Roland, *art. cât.*, p. 201).

60.

61.62.63

64 65 66

Havelock Ellis, *Études de Psychologie sexuelle*, t. IE, *L'Impulsion sexuelle*, trad. franc, Paris, 1911, p. 199, n. 1. Cf. Kiernan, „Psychological Aspects of the sexual Appetite”, *Alienist and Neurologist*, aprilie 1891. „Responsability în Sexual Perversion”, *Chicago Medical Recorder*, martie 1892.

Plinius, *Hist. Nat.*, X, LXXXII: „Viperæ mas capul inserit în os, quod illa abrodit voluptatis dulcedine”. Cf. Lacepede, *Histoire naturelle des serpents*, p. 35.

Le Livre du tresor de Brunet Latin, citat de Ch. – V. Langlois în *La Connaissance de la nature et du monde au Moyen âge*, Paris, 1911, p. 369 sqq.

În literatura erotică, trebuie să ne oprim mai ales asupra episoadelor în care Marchizul de Sade asociază satisfacția sexuală cu decapitarea partenerului/partenerei în timpul actului. V. mai ales personajul lady Clairwil în *La Nouvelle Justine*, care ar vrea să-i ucidă pe toți cei a căror amantă a fost (ed. orig., 1797, t. VI, p. 114) și care practică, printre altele, canibalismul când este vorba de amanții ei (*ibid.*, p. 279; t. VII, pp. 70 – 72; t. IX, pp. 225, 297). Aceste referințe provin de la Maurice Heine, care a avut amabilitatea să-mi transcrie pasajele în cauză. Havelock Ellis, op. cit., pp. 25 – 26. Spaniolă: *papar*; latină: *papare*; engleză și olandeză: *pap*. R. Salillas, *Hampa*, p. 228; cf. Havelock Ellis, op. cit., p. 26, n. 1. Autorul englez semnalează în plus aceeași apropiere și în romanul erotic al lui Clelang, *The Memoirs of Fanny HUI*. Walter Wesche, „The Genitalia of Both the Sexes în Diptera, and their Relation to the Armăture of the Month”, *Transactions of the Linnean Society*, seria a 2^a, IX, Zoologie, 1906; Havelock Ellis, loc. cit.

Cf. Havelock Ellis, op. cit., pp. 99 – 100. *Novalis Schriften*, ed. E. Heilbom, Berlin, 1901, II, 2, p. 391., Poezie pentru continuarea proiectată la *Heinrich von Ofterdingen*, *ibid.*, I, pp. 185 – 186. Cf. II, 2 p. 507: „femeia este alimentul corporal cel mai elevat” și citatele lui E. Spenle, în *Novalis, Essai sur Videalisme Romantique en Allemagne*, Paris, 1903, p. 53 sqq. Autorul vede aici „una din idiosincraziile cele mai caracteristice ale poetului”.

71.

72.73.74.75.76.

77.

78.

79.80.

81.

Vatsyayana, *Kama Sutra*, II, V.

Op. cit., p. 133. V., asupra acestei probleme, pp. 131 – 139.

Ibid., p. 134. Remarca aparține unui corespondent al autorului.

Ein Fall von oralem Verfolgungswahn.

Les Fleurs du Mal, Payot, 1928, p. 51.

Un exemplu frapant în sonetul lui Mallarmé: *Une negresse par le demon secouee* (*Poésies*, N.R.F., 1926, p. 22). Personajul este descris arătându-și „... cerul gurii, al acelei ciudate guri, /palide, roz, ca o scoică marină”. În același text, cuvintele *gustare, fructe, lacom*, folosite cu semnificație erotică, subliniază sensul confuziei.

În sfârșit, amănuntul „surâzându-i copilului cu dinții nevinovați”.

este cu atât mai îngrijorător, cu cât în rândul următor, copilul este numit „victima”.

De altfel, aceste insecte mai au și o altă particularitate susceptibilă de a servi drept reprezentare a castrării: capacitatea de rezeecție voluntară a unui membru (autotomie). V. comunicările lui Edmond

Bordage (*Comptes rendus de l'Academie des sciences*, t. CXXVIII.

1899, și *Bulletin scientifique de France et de Belgique*, t. XXXIX.

1905).

V. O amplă povestire foarte caracteristică pentru natura terielilor, în L. Frobenius, *Histoire de la civilisation africaine*, Paris, 1936, pp. 263 – 276.

Cf. Aristofan, *Broaștele*, 293 sqq., și *Scholies dupassage*.

V. articolul „Empousa” în Roscher, *Lexikon* și în Pauly-Wissowa.

Real-Encyclop., precum și în lucrarea lui J.-C. Lawson, *Modern*

Greek Folklore and Ancient Greek Religion, Cambridge, 1910, pp.

174 – 175.

Vita Apoll., IV. 25, trad. franc. Chassang, Paris, 1862. Această legendă pare să fi avut un succes excepțional care, pe drept cuvânt, nu trebuie să surprindă dacă i se acceptă baza fiziologică; Jean

Bodin o reia încă din Renaștere, în celebra sa lucrare *De la demonomanie des sorciers*. Paris, 1580, II, V; respingând, în anexă, opiniile lui Wier exprimate în tratatul său de *Lamiis*, Basel, 1577, el o citează din nou și o apropie de o indicație analogă a lui Dion

(*Istoria Africii*) despre o femeie cu coadă de șarpe care seducea călătorii spre a-i devora. Povestea Empusei se mai găsește, în aceeași epocă, în *Dialogue de la lycanthropie* de El. Prieur (Louvain.

1596). A fost folosită și în romantism: o găsim astfel în romanul lui Alex. Dumas-tatăl, *Isaac Laquedem*, cap. XXII-XXIV și în *La Tentation de Saint-Antoine* (cap. IV) a lui Flaubert.

82. Cf. *Commerce* (V). Povestirea mi-a fost comunicată de M.G. – Ch. Toussaint, căruia îi mulțumesc din toată inima. Paul-Émile Victor, șeful misiunii franceze în Groenlanda în anii 1934—35, a raportat, la rândul său, povești în care este vorba despre o femeie ce devorează bărbații. Tema este totuși mai puțin clară decât în povestirea lui Nukarpiartekak. Cf. *Paris-Soir*, 1 nov. 1935. De comparat, în lucrarea lui Șade, pasajul în care lady Clairwil își introduce în vagin inima pe care tocmai a smuls-o din trupul unui tânăr și unde, culcată pe cadavrul victimei, ea îi sugerează buzele în timp ce se masturbează cu viscerele calde încă (*La Nouvelle Justine*, 1797, t. VII, p. 252).

83. În acest punct am folosit un curs al lui Marcel Mauss.

84. W. Hertz, „Die Sage vom Giftmädchen”, *Abh. der kon. bayer. Akad. der Wiss.*, I. Kl., XX, Bd., / . *Abth.*, München, 1893.

85. „Dicunt eram, quod și mulierirata virum dentibus mordet aut unguibus lacerat, statim veneno infectus moritur, ac și morsu pessimae bestiae fuisset caesus”, *Fratris Felicis Fabri Evagatorium*, ed. Hassler, Stuttgart, 1849, II, 280. Cf. Hertz, op. cit., p. 106, n. 2.

86. Cf. Hertz, op. cit., p. 115.

87. Otrava folosită constant este omagul, plantă socotită a fi răsărit din voma Cerberului (*Sch. În Nicandri Alexipharmaca*, 13); deținerea ei era interzisă, contravenienții fiind pedepsiți cu moartea (Teofrast, *Hist. Plant.*, IX, 16, 7). Din această pricină, fecioara veninoasă este numită uneori *Anapellis*, de la vechea denumire a omagului (*napellus*). Cf. Hertz, p. 138, n. 2.

88. Collenuccio, *Cuiapendio delle Historie del Regno di Napoli*, Venezia, 1541, p. 148; Hertz, *ibid.*

89. Hertz, p. 136.

90. Atunci ea se numește Kṛtya, de la Kar, „a meșteri”. Cf. *Atharva-Veda*, X, I, rit și imn pentru distrugerea lor; V. Henry, *La magie dans l'Inde antique*. Paris, 1904, pp. 159, 169 – 173. Din același punct de vedere ar trebui cercetat mitul Pandorei, femeie fatală fabricată de zei pentru a dezlănțui răul care să se reverse asupra omenirii.

91.
92.93.
94, 95.
96.97.98.
99.
100.101.
102.
103.
104.62

V. Henry, op. cit., p. 174; J. Darmesteter, *Ormază et Ahriman*. Paris, 1877, p. 173.

Cf. Hertz, *ibid.*, p. 132.

Tractatus de morbo gallico, C. I, *Gabr. Falopii Mutinensis Opera*.

Venetiis, 1584, fol. 428 a. Cf. Hertz, p. 142. De altfel, trebuie reținut că la anumiți bolnavi teama de boli venerice degenerează într-o teroare de nestăpânit față de sexul feminin și de raporturile sexuale, echivalând practic cu impotența.

Sf. Augustin, *De Civ. Dei*, VI, 9, 3; Arnobius, IV, 7; Preller.

Römische Mythologie, Berlin, 1858, p. 587.

De notat, alături de Hertz, pandantul masculin al acestei credințe:

Minos își ucidea iubitele pentru că, în locul seminței, introducea în ele șerpi, scorpioni etc. (Antonius Liberalis, *Transformationum Congenes*, 41; Apollodor, *Bibi.*, III, 15, 1).

Hertz, op. cit., pp. 115 – 125 și apendice I, pp. 162 – 163.

Cf. *ibid.*, p. 126.

Cf. Westermarck, *Les Ceremonies du mariage au Maroc*, Paris.

1921, pp. 232 și 237. Exista grija ca din primul contact sexual să nu rezulte un copil, deoarece amestecul de spermă și sânge ar fi extrem de dăunător creaturii ce urmează să se nască.

Bleek, *A Brief Account of the Busman Folklore*, citat de L. de

Pâini, *La Magie et le Mystère de la femme*, Paris, 1928, p. 285. Pe de altă parte, în timpul ciclului, femeile sunt excluse cu grijă din viața socială (Bleek, *ibid.*, p. 14).

Quatrefages, *art. cât.*, *ibid.*, 1885, p. 403; Hahn, pp. 19 – 20.

Cf. J.-C. Anderson, *The Lion and the elephant*, p. 113, n. 4;

L. Lévy-Bruhl, *La Mythologie primitive*, Paris, 1935, pp. 275 – 276.

Cel puțin în sensul că amândoi sunt ființe *sociale*, fără a prestabili *sensul cronologic* al unei asemenea evoluții, căci nimic nu dovedește că individul ar fi precedat societatea, sau invers.

Cf. H. Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*.

Paris, 1932, pp. 110 – 115. Referitor la critica acestei concepții, potrivit căreia funcția fabulatorie îndeplinește, ca și instinctele, un rol de protecție, de conservare, după cum există mituri periculoase așa cum există instincte dăunătoare, v. capitolul precedent.

Leon Binet, op. cit., p. 85.

105. Hesiod, *Munci și zile*, v. 58. Pentru echivalențele mitice ale temei Pandorei, femeie artificială sau zeu deghizat în femeie pentru a lua înapoi licoarea nemuririi și, în consecință, pentru a aduce sau amâna moartea, v. G. Dumezil, *Le Festin d'immortaliti*, Paris, 1924.

106. Cf. automatul feminin din filmul *Metropolis* și cel (înarmat cu brice și destinat să omoare tineri strângându-i în brațe) din povestirea lui Sacher-Masoch intitulată *L'Eau de Jouvence* (din culegerea *La Pantoufle de Sapho*).

107. De altfel, există tendința de a se considera acest comportament, în toate cazurile, ca pur automat: „fenomen de sensibilitate diferențială, limitat la tetanoză cataleptică și caracterizat prin ea”, potrivit părerii lui E.-L. Bouvier, *La Vie psychique des insectes*, Paris, 1918.

108. Frobenius, op. cit., pp. 244 – 247.

109. Să vedem oare în acest detaliu o transpunere a capacității de rezecție voluntară a insectei care, după cum se știe, pentru a se elibera lasă la nevoie piciorul (care pe urmă crește la loc, în anumite condiții) în mâinile celui care vrea s-o captureze? Cf. Leon Binet, op. cit., pp. 75 – 77.

Dacă ar fi să interpretăm povestirea, eu aș vedea aici urme ale riturilor de inițiere. *Copiii* trebuie să fi avut sarcina de a tăia cu *cuțite de piatră* (instrument sacrificial) cadavrul unei antilope, socotit a reprezenta călugărița (zeița tribului), care la ospățul teo-fagic nu poate fi tranșată normal. Se poate ca mai târziu rolul antilopei să fi fost preluat de un vrăjitor (*Bătrânul*, cum spune povestea) care, deodată, *simțindu-se om* (și această expresie se află în poveste), începe să-i urmărească agitându-și brațele. Astfel, învățămintele ritului sunt învierea și înrudirea omului cu animalul-zeu. Este ceea ce transmit strămoșii tribului (părinții) noilor inițiați la sfârșitul ritului. În sprijinul

acestei exegeze poate fi citată o pictură rupestră din Rhodesia de Sud (cf. Frobenius, pl. 50), reprezentând un bărbat care poartă o mască simulând, după cât se pare, capul călugăriței, precum și faptul că, într-o altă povestire, antilopa este creată în mod special de către zeul-insectă.

111. *La Tentation de Saint Antoine*, la care s-au mai făcut referiri în legătură cu călugărița, se încheie printr-o expresie frapantă a acestei dorințe: văzând cele trei regnuri ale naturii care se întrepătrund („apoi plantele se confundă cu pietrele, pietrele se aseamănă cu creierii, stalactitele cu mamelele, petele de rugină cu tapiserii împodobite cu figuri” – a se compara cu mimetismele mantideelor).

110.

113.

114.115.

116.

117.

118.119.

ermitul strigă: „O, fericire, o, fericire! Am văzut zămislindu-se viața” și – spune el în concluzie – ar vrea „să se disperseze în tot... să pătrundă în fiecare atom, să se cufunde până în cele mai tainice unghere ale materiei – să fie materie!” Acestea au fost ultimele sale cuvinte.

Exemplele sunt excerptate din A. Lefebvre, *Ann. de la Soc. entomologique de France*, t. IV; Léon Binet, op. cit.; și mai ales Paul Vignon, *Introduction à la biologie experimentale*, Encycl. Biol., t. VIII, Paris, 1930, p. 374 sqq.

Se pare că încă din Antichitate s-a observat că atitudinea obișnuită a călugăriței este cea a dragostei. În literatura greacă insecta apare într-un singur pasaj, într-o comparație în care erotismul este explicit. Cf. Teocrit, X, 18: M & vik; toi teev vuktocv xpo-i-sTQ a KaA.ceucdoc (răspunsul unui secerător căruia tovarășul său îi mărturisește iubirile sale.) Pentru caracterul antropomorf al călugăriței, în cazul de față servind drept metaforă pentru a desemna o femeie tânără, v. cele de mai sus. V. capitolul următor.

Sigm. Freud, „Au-delà du principe de plaisir”, *Essais de psychanalyse*, trad. franc, Paris, 1927, pp. 48 – 51. *Idem*, „Lettre sur la guerre”, în Albert Einstein, Sigmund Freud, *Pourquoi la guerre*, Paris, 1933, pp. 49 – 50. În Antichitate, Seneca diserta deja despre *libido moriendi*.

Cf. Weissman, *Ober die Dauer des Lebens*, 1882; *Ober Leben und Tod*, 1892; Freud, *Essais de psychanalyse*, pp. 58 – 59. Lecomte du Nouy, *Le Temps et la Vie*, Paris, 1936, p. 218 sqq. Se pare că Maurice Scève a interpretat în mod analog mitul Evei mâncând mărul:

„... dulcele dumicat abia gustat înghite și moartea cu el în pântece-i trimite.

Să te fi hărăzit unei noi zămisliri Parca ce-n sânul tău s-a strecurat? Căci moartea unuia deveni atunci sămânța celuiilalt, cel încă fără de-nceput.

Femeia gustă moartea-naintea vieții

Ce curând urmată de alta va simți”.

(*Microcosme*, Liv. Ier). Ultima expresie traduce viguros și exact realitatea biologică.

120. Sigm. Freud, „Le Moi et le Soi”, cap. IV, *Essais de psychanalyse*, pp. 215 – 216.

121. Într-adevăr, la insecte, mai cu seamă la fluturi, masculul moare imediat după fecundare, continuitatea speciei fiind asigurată. Este un motiv în plus care explică, în lumea biologiei comparate, că ceva din acest destin subzistă până la om, fie și numai ca presentiment.

122. Moll, *Unrersuchungen über der Libido Sexualis*, Berlin, 1897 – 98; prezentare și comentarii la Havelock Ellis, op. cit., p. 28 sqq.

123. Cf. Havelock Ellis, *Études de psychologie sexuelle*, t. V, *Le Sym-bolisme erotique; le mecanisme de la detumescence*, Paris, 1925, p. 224 sqq.

124. Se știe că la femeie echivalentul ejaculării se realizează printr-o contracție puternică a uterului, care produce o coborâre a acestui organ, însoțită de o expulzie de mucus.

125. Havelock Ellis, t. V, p. 249 sqq.

126. Cf. *ibid.*, p. 178, n. 2.

127. A se compara celebrul *occide periturus* („ucide înainte de-a muri”) al lui Apuleius din *Măgarul de aur*.

128. Cf. M. Cenac și R. Loewenstein, „Mecanisme des inhibitions de la puissance sexuelle chez l’homme”, *L’Évolution psychiatrique*, 1936, III, p. 21.

2. Mimetism și psihastenie legendară

la aminte: jucându-te de-a fantomele, devii și tu fantomă.

Indiferent de unghiul de abordare a lucrurilor, problema fi. iată rămâne aceea a *deosebirii*: deosebiri dintre real și imaginar, dintre starea de veghe și somn, dintre ignoranță și cunoaștere etc, într-un cuvânt, toate deosebirile cărora o activitate valabilă trebuie să li se dovedească a fi conștientizare exactă și necesitate de rezolvare. Printre aceste deosebiri, cu siguranță că niciuna nu este mai tranșantă decât cea dintre organism și mediu sau, cel puțin, nu este niciuna în care experiența sensibilă a separației să fie mai directă. Fenomenul trebuie de aceea studiat cu o atenție deosebită și, în cadrul fenomenului, mai este necesar ca, în stadiul actual al informației, să luăm în calcul patologia sa – cuvântul nu are aici decât un sens statistic –, adică ansamblul faptelor cunoscute sub denumirea de mimetism.

Din motive diverse și puțin recomandabile, de foarte multă vreme aceste fapte fac pentru biologi obiectul unui fel de predilecții încărcate de intenții ascunse: unii se gândesc să demonstreze transformacionismul care, din fericire pentru el, are alte baze¹, alții, providența competentă a Zeului celebru a cărui bunătate se revarsă asupra întregii naturi².

În aceste condiții, se impune o metodă severă. De primă importanță este înscrierea foarte strictă a acestor fenomene la confuzia cărora conduc, după cum a dovedit experiența, prea multe motive care nu inspiră încredere. Este chiar indicată adoptarea, în măsura posibilităților, a unei clasificări care să reiasă direct din fapte și nu din interpretarea lor, aceasta riscând să fie tendențioasă și în plus contestată în majoritatea cazurilor. Deci, clasificările lui Giard³ vor fi menționate, dar nu reținute. Nici prima: *mimetism ofensiv*, destinat să surprindă prada, și *mimetism defensiv*, destinat fie să scape victima de privirea agresorului (mimetism de disimulare), fie să-l sperie printr-un aspect înșelător (mimetism de îngrozire); nici cea de a doua: *mimetism direct*, când există un interes imediat pentru animalul care

mimează să se deghizeze, și *mimetism indirect*, când animale aparținând unor specii diferite, în urma unei adaptări comune, a unei *convergențe*, prezintă, oarecum, unele „*asemănări profesionale*” 4.

Prima treaptă de *mimetism* pare să fie o analogie vagă de nuanță: albul blănurilor la animalele zăpezilor, ruginiul animalelor de nisip, verdele animalelor de pășune, pământul animalelor de sol. Nu lipsesc însă fenomenele mai precise: este vorba despre armonizarea culorii animalelor cu aceea a mediului. Uneori ea nu dă greș: păianjenii vagabonzi sunt albi, verzui sau roz, în funcție de culoarea florii pe care trăiesc; tot astfel și omizile de pe *Lycoena pseudargiolus* din America sau șopârlele *Anolys* din Martinica sunt gri cu pete, verzi sau negricioase, în funcție de reședința lor obișnuită⁵. În aceste cazuri, animalul își păstrează culoarea de-a lungul întregii sale vieți, dar este deseori capabil să și-o adapteze la cerințele momentului: omocromia este atunci temporară și se subdivizează în *omocromie evolutivă*, reprezentată, de pildă, de omida de pe *Smerinthus tiliae* care, verde pe frunzele ce o hrănesc, devine brună în momentul în care coboară de-a lungul scoarței copacului spre a se îngropa; apoi în *omocromie periodică*, în cazul în care culoarea variază în funcție de anotimp⁶, și în *omocromie facultativă*: este cazul bine cunoscut al brotăcelului, cameleonului și al peștilor plăți: limba de mare, cambula, *Mesonauta insignis*¹, linul și mai cu seamă calcanul, acesta din urmă având capacitatea de a se adapta unui desen cu pătrate în negru și alb⁸. De fapt, aceste fenomene nu par deloc tulburătoare după experiențele lui Pouchet⁹, Poulton¹⁰ și Cope¹, efectuate mai ales pe omizile care trăiesc pe *Pieris rapae* și *Noctua algae*, și care au scos la lumină mecanismul lor intim. Este vorba de o acțiune pur automată, comandată aproape permanent de imaginea retiniana. În realitate, peștii orbiți nu se mai adaptează mediului; brotacul *Hyla grațiosa* o dată orbit, rămâne verde chiar când se află pe suprafețe negricioase. *Paralichthys albiguttus* rămâne alb pe fond negru atunci când capul îi este reținut pe fond alb. Explicația se află în faptul că excitația luminoasă nu mai este transmisă celulelor pigmentare stelate cu fibre radiante, sau *cromatofore*, susceptibile de a se contracta, dilata sau aureola, la nevoie independent una de cealaltă, permițând astfel multiple combinații cromatice. După secționarea nervului care le comandă, toate se contractă, animalul devenind incapabil să se mai adapteze; la fel, secționându-l pe o singură parte a corpului, funcția nu

încetează decât în jumătatea corespondentă. Astfel, nu este vorba decât despre o acțiune directă (de altfel *invadatoare*, trebuie să recunoaștem) a mediului asupra organismului: răspunsul unui anumit organism la o excitație luminoasă de o culoare anume este o secreție de aceeași culoare (Poulton), fenomen al cărui mecanism este definit de J. Loeb¹² ca un fel de *telefotografie* a imaginii retiniene la suprafața corpului, o transpunere difuză de la retină la piele.

Scopul este atunci să fugă de lumină. Este ceea ce fac crustaceele lucifuge pe care omocromia le pune la adăpost de razele dăunătoare. Algele verzi, de pildă, răspândesc raze verzi și le absorb pe celelalte. Animalul verde care trăiește în preajma lor nu va primi, așadar, decât raze verzi. Este cazul lui *Hippolyte varians*. De îndată ce se înnoptează, aparatul pigmentar devine inutil și cromatoforele se retrag. Aceasta este *omocromia antispectrală* definită de Cue¹³ rot, fenomen care corespunde la insecte cu căutarea unei „senzații de confort”.

Uneori explicația este și mai elementară și trimite la hrană, pigmentul alimentelor depunându-se pe piele: culoarea lui *Archi-doris tuberculata* (din Arcachon) nu depinde decât de cea a bureților cu care se hrănește (omocromie de nutriție)¹⁴. La nevoie, influența luminii reflectate este suficientă pentru a provoca fenomene de același gen: anumite omizi țes mătase albastră când sunt ținute sub lumină albastră¹⁵.

Interpretările orientate în direcția stabilirii unui scop final pe care le-au prilejuit aceste fenomene în ansamblu, înainte de explicarea lor mecanică, au triumfat timp îndelungat în legătură cu un alt grup de fenomene. Wallace remarcase că insectele purtătoare de culori strălucitoare aveau în general miros sau gust greșos, astfel încât prădătorul care făcea o dată experiența unei asemenea prăzi se învăța minte, culoarea sclipitoare servind la a-i aminti de primul său eșec umilitor, de unde și numele dat de Wallace: *warning colours* (culori de avertizare). S-a evidențiat atunci că speciile neproducătoare de greață, aparținând unor grupuri îndepărtate, păreau să imite forma și culoarea acestor specii necomestibile, spre a beneficia de repulsia pe care o inspirau carnivorelor. Acestea sunt similitudinile care au primit, în sensul restrâns al cuvântului, numele de *mimetism*, calificat curând drep *batesian*, după numele lui H.W. Bates, care voia să fie reținut, numai cazul în care specia mimantă era ea însăși lipsită de denții loacele de apărare ale speciei mimate, ca de exemplu papilionideli –,

comestibile mimând danaidele gretoase¹⁶. Dar, în afară de faptică toate speciile gretoase nu erau ornamentate cu culori de awei – tizare, au existat nenumărate cazuri în care asemănarea observată era total inutilă, fapt ce i-a permis lui Willey să tragă concluzia că mimetismul batesian nu era decât o simplă convergență ce nu merita nicio explicație¹⁷. Cu toate acestea, după cum remarcă Paul Vignon, o farsă răsuflată rămâne totuși o farsă¹⁸. Fritz Müller (1878 – 1879) s-a ocupat de asemănarea dintre alte specii producătoare de greață: era, spunea el, o înțelegere reciprocă între aceste specii, fiecare făcând în așa fel încât celelalte să beneficieze de experiența făcută asupra ei de prădător ¹⁹. Este limpede că mimetismul miillerian, chiar mai mult decât cel batesian, nu este decât rezultatul convergenței biologice. În orice caz, nu au lipsit obiecțiile și i-au fost criticate atât principiul, cât și modalitățile²⁰. De altfel, există și alte genuri de mimetism defensiv bazat pe perceperea culorilor vii. Este cazul *culorii obliterate*, când pe puful unor păsări sau pe părul unor animale cu fond de culoare închisă apar pete sau linii în culori aprinse: numai acestea sunt vizibile și astfel imaginea mentală a insectei nu se poate forma. Există *colorația-fulger*, când culorile aprinse nu sunt perceptibile decât în timpul zborului. După ce insecta se așază, impresia luminoasă persistă o clipă pe retină și animalul profită pentru a se pune la adăpost²¹.

În sfârșit, rămâne cazul în care, spre a se proteja, un animal inofensiv ia înfățișarea unuia de temut, de exemplu, fluturele apiform *Trochilium* și viespea *Vespa crabro*: aceleași aripi fumurii, aceleași labe și antene negricioase, aceleași abdomene și toraxuri dungate galben și negru, același zbor robust și zgomotos în plin soare. Uneori, animalul mimetic vizează mai sus; este cazul omizii de pe *Choerocampa elpenor*, care prezintă pe segmentele 4 și 5 două pete oculiforme încercuite cu negru; când e tracasată, ea își retractează inelele anterioare, iar al patrulea se umflă puternic; efectul obținut este al unui cap de șarpe capabil să înșele șopârlele și păsările mici, speriate de apariția-i subită²² – otrivit lui Weismann²³, când *Smerinthus ocellata* – care în stare le repaus își ascunde aripile inferioare la fel ca oricare Sphinx – ste în primejdie, el le demască brusc, cu cei doi „ochi” ai lor mari, albaștri, pe fond roșu, care imediat înspăimântă agresorul²⁴. Acest gest este însoțit de un fel de transă. În stare de repaus, animalul seamănă cu niște frunze alungite, uscate. Deranjat, se cramponează pe suportul său, își desfășoară antenele, își bombează toracele, își retrage

capul, își exagerează cambrura abdomenului, în timp ce tot corpul său vibrează și tremură. De îndată ce accesul a trecut, el reintră lent în imobilitate. Experiențele lui Standfuss au demonstrat eficiența acestui comportament: pițigoiul, măcălean-drul, privighetoarea comună se sperie, dar nu și privighetoarea cenușie²⁵. Fluturile cu aripile desfășurate seamănă, într-adevăr, cu capul unei imense păsări de pradă. Exemplul cel mai clar în acest gen este acela al fluturului *Caligo* din pădurile braziliene, pe care Vignon îl descrie astfel: „Este o pată strălucitoare înconjurată de un cerc palpebral, apoi de rânduri circulare îmbinate cu pene mici dispuse radial, având un aspect pestriț și imitând perfect penajul cucuvelei, în timp ce corpul fluturului corespunde ciocului aceleiași păsări” ²⁶. Asemănarea este atât de izbitoare încât indigenii brazilieni îl ținutiesc pe ușa hambarului în locul animalului pe care îl mimează. Anumite păsări, în mod normal speriate de ocelii fluturului *Caligo*, îl devorează fără ezitare, dacă aceștia îi sunt decupați de pe aripi²⁷.

Este destul de evident că, în cazurile menționate, antropomorfismul joacă un rol hotărâtor: asemănarea nu se află decât în ochiul celui care percepe. Obiectivă este fascinația, după cum demonstrează mai ales *Smerinthus ocellata* care, în fond, nu e o apariție de temut. Numai petele oculiforme joacă un rol: comportamentul indigenilor brazilieni nu face decât să confirme această idee: „ochii” fluturului *Caligo* trebuie asemănați, fără îndoială, cu *oculus invidiosus* apotropaic, ochiul care deoache, capabil să protejeze dar, în egală măsură, să dăuneze, dacă este îndreptat împotriva puterilor malefice cărora le aparține în mod firesc, ca organ prin excelență fascinant²⁸. În acest caz, argumentul antropomorfic nu stă în picioare, pentru că, în regnul animal considerat în ansamblu, ochiul este vehiculul fascinației. Dimpotrivă, obiecția este edificatoare contra afirmației tendențioase de asemănare; mai mult, chiar din punct de vedere uman, niciuna din acest grup de fapte nu este perfect concludentă.

Nu la fel stau lucrurile cu ceea ce ar trebui să numim *omo-morfie*, și anume cazul în care însăși morfologia, nu numai culoarea, este asemănătoare mediului inert, și nu culorii unei alte specii animale. Ne aflăm atunci în prezența unui fenomen cu mult mai tulburător și practic ireductibil pentru care nu se poate concepe o explicație exclusiv mecanică, așa cum se întâmplă în cazul omocromiei

și unde, după cum vom vedea, identitatea este obiectiv atât de desăvârșită și se prezintă în condiții atât de agravante, încât este absolut imposibil ca ea să fie pusă pe seama unei proiecții pur umane de asemănări²⁹.

Exemplele nu lipsesc: cosorul seamănă cu niște pietricele rotunde, *chlamys* cu niște grăunțe, *moena* cu prundișul, creveta de stâncă cu alga brună; peștele *Phylopteryx*, din Marea Sargaselor, nu este decât „o algă ciopârțită în fâșii plutitoare” ³⁰, la fel ca *Antennarius* și *Pterophrineus* – Caracatița își strânge tentaculele, își curbează spatele, își potrivește culoarea, semănând astfel cu o piatră. Aripile albe și verzi ale *Pieridei-Aurora* simulează ombe-liferele; boșele, nodozitățile și striurile *lichneei* o fac asemănătoare scoarței plopilor pe care trăiește. *Lithinus nigrocristinus* din Madagascar și Flantoidele³² nu se pot deosebi de licheni. Se știe cât de departe merge mimetismul mantideelor ale căror labe simulează petale sau sunt desfășurate în corole, și care seamănă cu niște flori, imitând printr-o ușoară legănare mașinală acțiunea vântului asupra acestora din urmă³³. *Cilix Compressa* seamănă cu un găinaț de pasăre, iar *Cerodeylus laceratus* din Borneo, cu excrescențele-i foliacee verzi și oliv deschis, seamănă cu un băț acoperit de mușchi. Acesta din urmă aparține familiei fasmidelor care, în general, „se agață de tufele din pădure și au ciudatul obicei de a-și lăsa labe neregulate să atârne, ceea ce face ca eroarea să fie și mai ușoară” ³⁴. Aceleiași familii îi aparțin și bacilii, care seamănă cu niște crenguțe. *Ceroys* și *Heteropteryx* simulează crengi spinoase și uscate, iar *membraceele* hemiptere de la Tropice, muguri sau spini, ca insecta-spin verticală, *Umbonia orozimbo*. Omizile cățărătoare, drepte și rigide, nu se deosebesc deloc de mlădițele arbuștilor, ajutate fiind și de rugozitatea lor tegumentară adecvată. Toată lumea știe cum arată *Phylliile*, atât de asemănătoare frunzelor. Odată cu ele, ne îndreptăm spre omo-morfia perfectă, care este cea a anumitor fluturi: mai întâi *Oxydia*, care se plasează la extremitatea unei ramuri, perpendicular pe direcția acesteia, cu aripile superioare ridicate în formă de acoperiș, astfel încât pare să fie o frunză terminală, înfățișare accentuată și de o dâră subțire de culoare închisă, care se continuă și transversal, pe cele patru aripi, simulând astfel nervura principală a frunzei³⁵.

Alte specii sunt și mai perfecționate, aripile lor inferioare fiind prevăzute cu un apendice liber pe care-l folosesc în chip de pețiol,

dobândind prin acest mijloc „un fel de inserție în lumea vegetală” 36. Cele două aripi așezate de fiecare parte figurează ovalul lanceolat caracteristic frunzei: și aici, o pată, longitudinală de astă dată, continuând de la o aripă la alta, înlocuiește nervura mediană, de aceea „forța organo-motrice... a fost nevoită să decupeze și să organizeze savant fiecare dintre aripi pentru a realiza astfel o formă determinată nu în ea însăși, ci prin unirea cu cealaltă aripă” 37. Așa se prezintă în primul rând *Coenophlebia Archidona* din America Centrală³⁸, precum și diferitele specii de *Kallima* din India și Malaezia, acestea meritând un studiu mai aprofundat. Fațeta inferioară a aripilor lor reproduce, potrivit dispunerii de mai sus, frunza unui *Nephelium Longane*, pe care și preferă să se așeze. Mai mult, după părerea unui naturalist angajat de firma Kirby and Co din Londra pentru comercializarea acestor fluturi din Java, diferitele varietăți de *Kallima* (*K. Inachis*, *K. Parallecta*...) frecventează fiecare arbustul specific cu care se aseamănă cel mai bine³⁹. Imitația merge la acești fluturi până la cele mai mici amănunte: într-adevăr, aripile au pete gri-verzui care simulează că sunt atacate de licheni, și mai au și porțiuni sclipitoare care le dau un aspect de frunze perforate și ciopârțite: „... până la pete de mucegai în genul ciupercilor *Sphaeria* presărate pe frunzele acestor vegetale; totul, până la cicatricele transparente pe care le produc insectele fitofage, atunci când, devorând din loc în loc țesutul parenchimos al frunzelor, nu lasă decât epiderma translucidă. Imitațiile sunt produse de pete sidefii care corespund unor pete asemănătoare de pe fațeta superioară a aripilor” 4”.

Aceste exemple extreme au suscitat numeroase încercări de găsire a unei explicații, dar niciuna nu e cu adevărat satisfăcătoare. Nici măcar mecanismul fenomenului nu este clarificat. Se poate remarca, desigur, odată cu E.-L. Bouvier, că speciile mimetice se abat de la tipul normal prin adjoncțiunea de ornamente: „... extinderi laterale ale corpului și apendice la *Phyllies*, sculptura aripilor superioare la flatoide, dezvoltarea unor tuberozități la numeroase omizi cățărătoare etc”. 41. Este însă aici un abuz ciudat de cuvântul „ornament” și, mai ales, este mai degrabă o constatare decât o explicație. Noțiunea de *preadaptare* (insectele căutând mediul în care să se armonizeze contururile culorilor lor dominante, sau acomodându-se cu obiectul cu care se aseamănă cel mai mult) este și ea insuficientă în fața unor fenomene de o asemenea precizie. Cu atât

mai insuficientă este recurgerea la hazard, chiar și în maniera subtilă a lui Cuenot. El se ocupă mai întâi de cazul anumitor *Phyllies* din Java și Ceylon (*Ph. siecifolium* și *Ph. pulchifolium*), care trăiesc de preferință pe frunzele de guayaha* cu care seamănă cel mai bine datorită strangulării părții subter-minale a abdomenului lor. Or, guayaha nu e o plantă indigenă, ci una importată din America. De aceea, dacă în acest exemplu există o similitudine, ea este întâmplătoare. Fără să dea atenție caracterului excepțional (la drept vorbind unic) al acestui fapt, Cubnot avansează ideea că similitudinea fluturelui *Kallima* nu e mai puțin

— Guayaha: arbore din America tropicală, care produce frunze mici și dulci (n.trad.).

rezultatul hazardului, fiind produsă prin simplă acumulare de factori (apendice în formă de pețiol, aripi superioare lanceolate, nervură mediană, zone transparente și oglinzi) care se găsesc, izolat, la specii nemimetice și nu atrag atenția în mod deosebit: „Prin urmare, asemănarea este obținută prin adăugirea unui număr de mici detalii, fiecare dintre acestea neavând nimic excepțional și regăsindu-se izolat la specii înrudite, dar care reunite produc o extraordinară imitație a frunzei uscate, mai mult sau mai puțin reușită, în funcție de indivizii care se deosebesc între ei într-un mod cu totul remarcabil... Este o combinație ca oricare alta, uimitoare din cauza asemănării cu un obiect” 42. De asemenea, potrivit aceluiași autor, omida cățărătoare de pe *Urapteryx sambucaria* este o combinație ca oricare alta a unei atitudini caracteristice, a unei anumite culori a pielii, a rugozității tegumentare și a instinctului de a trăi pe anumite vegetale. De fapt, nu e vorba nici măcar de instinct. Într-adevăr, asemănarea cu suportul se poate explica absolut firesc ca un simplu epifenomen, deoarece „insectele plate, cum sunt *Phyllies*, preferă să adopte arbuști cu frunze mari și dure care le suportă mulțumitor, din motive mecanice evidente, în timp ce o insectă alungită, cum este *Clonopsis gallica*, își află o locuință aleasă pe ramurile fine și multiple ale grozamei (în Arcachon) sau pe ale unei plante de dune, *Ephedra distachya* (în Loara Atlantică), ce-i oferă numeroase puncte de care se poate agăța” 43. Acest argument poate fi neconvingător, pentru că nu e deloc necesar, din punct de vedere mecanic, ca insectele plate să locuiască întotdeauna pe plante cu frunze late, iar insectele-baston pe arbuști cu rămurele: este doar mai comod⁴⁴. Și, mai ales, este greu de crezut că

asemănarea obținută poate fi rezultatul unei *combinații ca oricare alta* dintre anumite detalii, pentru că acestea ar putea fi reunite *fără ca să se îmbine*, fără să tindă spre vreo asemănare: nu prezența simultană a elementelor este tulburătoare și hotărâtoare, ci *organizarea lor reciprocă, topografia lor reciprocă*.

În aceste condiții, mai indicată este adoptarea unei ipoteze hazardate ce se desprinde dintr-o observație a lui Le Dantec⁴⁵, potrivit căruia la strămoșii speciei *Kallima* ar fi putut exista un mod de funcționare a organelor cutanate permițând simularea imperfecțiunilor frunzelor: mecanismul imitativ ar fi dispărut

L

după dobândirea caracteristicilor morfologice (adică, în cazul de față, după obținerea semănării), potrivit chiar legii lui Lamarck. Atunci, mimetismul morfologic ar putea fi, după modelul mimetismului cromatic, o veritabilă fotografie, dar cu formă și relief, o fotografie pe planul obiectului și nu al imaginii, reproducere în spațiul tridimensional cu volum și profunzime: fotografie-sculptură sau, mai bine zis, *teleplastie*, dacă golim cuvântul de orice conținut metapsihist.

Această ipoteză, care pare să nu fi fost nici măcar formulată, se conturează la capătul analizei ca singura verosimilă: ea implică nimic altceva decât o anumită plasticitate a organismului într-o perioadă anume și datorită căreia morfologia lui a putut fi modelată potrivit unor influențe astăzi inoperante, cel puțin în condiții normale. Dar această plasticitate nu este ea oare postulatul fundamental al oricărei teorii transformaționiste? Or, transformaționismul, după contribuția decisivă a paleontologiei, este mai mult un fapt concret decât o teorie. Mai mult, ipoteza fotografiei formelor fiind pur mecanicistă, ne permite să trecem peste teoria lui Le Dantec, care atribuie rolul determinant voinței insectei, asemănarea – vagă la început – accentuându-se treptat datorită acesteia. Ar fi vorba despre o imitație voluntară. S-ar încadra aici bacilii: „Tot prefăcându-se în bastonaș uscat, la care se adaugă un fenomen normal de cinetogeneză, aceste ciudate insecte au ajuns să dobândească o asemănare morfologică din ce în ce mai pronunțată cu o grămăjoară de așchii de lemn”⁴⁶. Tot astfel, odinioară, *Kallima* s-ar fi *trudit* să imite de bunăvoie o frunză de arbust. Sesizăm, desigur, fără dificultate, ce anume l-a condus pe autor la o aserțiune atât de disperată: anume că selecția naturală, factor pasiv, este incapabilă să producă prin ea însăși un fapt nou⁴⁷,

Într-adevăr, selecția naturală este cea care, în general, și după studiile lui Wallace, a contribuit din plin la explicarea mimetismului, pe care îl prezintă drept o reacție de apărare. E. Rabaud a arătat într-o prea subtilă discuție că ea trebuie să fi fost atunci, în stadiile intermediare ale evoluției către asemănare, un mijloc de protecție suficient și totodată insuficient: suficient pentru ca specia să nu dispară, insuficient pentru ca transformarea să progreseze. Pe de altă parte, nu putem admite că apariția unei forme invizibile poate face vizibilă o formă precedentă, până atunci invizibilă. Această formă precedentă sau era vizibilă și atunci mimetismul nu proteja animalul, sau era invizibilă și insecta nu avea deloc nevoie să-și perfecționeze asemănarea⁴⁸. Dacă se obiectează posibilitatea unei contra-adaptări a acuității vizuale a prădătorului, de felul concurenței obuzelor și a blindatelor, Rabaud se întreabă unde duce această perfecționare nelimitată: „Invizibilitatea are totuși o limită, aceea de a se confunda în întregime – pentru un anumit ochi – cu mediul înconjurător; dincolo de această limită, invizibilitatea nu se schimbă decât încetând să mai existe, ceea ce ne conduce spre hotarele absurdului”⁴⁹.

Rățiuni mai imediate și totodată mai puțin susceptibile de a fi bănuite de sofism nu permit ca mimetismul să fie considerat o reacție de apărare. Mai întâi, el n-ar fi valabil decât pentru carnivorele care vânează cu ajutorul vederii și nu al mirosului, cum se întâmplă adesea. Mai mult, în general, acestea nu se sinchiesc de prăzile imobile: în ceea ce le privește, imobilitatea ar fi un mijloc mai bun de apărare și, în fapt, insectele nu greșesc câtuși de puțin folosind falsa rigiditate cadaverică⁵⁰. Mai există și alte mijloace: pentru a se face invizibil, un fluture poate – fără alt artificiu – să folosească tactica fluturelui *Satyrides asiaticum*, ale cărui aripi alipite prezintă în stare de repaus doar o linie aproape lipsită de grosime, imperceptibilă, perpendiculară pe floarea pe care s-a așezat și care se rotește odată cu cel care-l observă”, astfel încât el să nu vadă decât această suprafață minimă. Experiențele lui Judd⁵² și Foucher⁵³ au lămurit chestiunea definitiv: prădătorii nu se lasă deloc păcăliți de omomorfie sau omocromie; ei mănâncă acridieni confundați cu frunzișul stejarilor sau gărgărițe asemănătoare cu pietricelele, perfect invizibile omului. Insecta *Cărăusius Morosus*, care prin formă, culoare și atitudine simulează un vreasc, nu se poate ridica în aer liber, pentru că vrăbiile o descoperă imediat și o mănâncă. În general, în stomacul prădătorilor se găsesc

numeroase resturi de insecte mimetice. De aceea, nu trebuie să ne mirăm că acestea au uneori alte mijloace de apărare, mai eficiente, și invers, că specii necomestibile care, prin urmare, nu au a se teme, sunt mimetice. Se pare deci că, alături de Cudnin, se cuvine să tragem concluzia că ne aflăm în fața unui „epifenomen” a cărui „utilitate defensivă pare nulă” 54. Delege și Godsmith semnalaseră deja că fluturile *Kallima* își ia „precauții exagerate” 55.

Este, așadar, o chestiune de *lux*, ba chiar de un lux primejdios, pentru că sunt numeroase exemple în care mimetismul determină animalul să cadă din lac în puț: omizile cățărațoare simulează atât de bine mlădițele arbuștilor încât horticultorii le taie cu foarfeca de grădinarie⁵⁶; cazul *Phylliilor* este și mai vrednic de milă: ele se ronțăie între ele, confundându-se cu frunzele⁵⁷, astfel încât s-ar putea crede într-un fel de masochism colectiv care se termină cu o omofagie reciprocă, simularea frunzei fiind o *provocare* la canibalism în acest soi de festin totemic.

Interpretarea aceasta nu e chiar atât de gratuită pe cât pare: într-adevăr, s-ar părea că în om subzistă virtualități psihologice care corespund în mod ciudat acestor fapte: chiar lăsând deoparte problema totemismului care ar fi amuzant de abordat din acest punct de vedere, rămâne domeniul imens al magiei mimetice, potrivit căreia, asemănătorul produce asemănător și pe care se sprijină, mai mult sau mai puțin, orice practică incantatorie. Este inutil să reproducem aici faptele: le vom găsi clasificate și catalogate în lucrările clasice ale lui Tylor, Hubert și Mauss, ca și în ale lui Frazer. Totuși, trebuie semnalată corespondența – pusă în lumină în mod fericit de acești autori – dintre principiile magiei și cele ale asociației de idei; legii magice: *lucrurile care au fost o dată în contact rămân unite* îi corespunde asociația prin contiguitate, după cum asociația prin asemănare corespunde foarte exact cu *attractio similium* a magiei: *asemănătorul produce asemănător* – Astfel, aceleași principii guvernează, aici asociația subiectivă a ideilor, dincolo asociația obiectivă a faptelor; aici legăturile întâmplătoare sau așa-zis întâmplătoare ale ideilor, dincolo legăturile cauzale sau așa-zis cauzale ale fenomenelor⁵⁹.

Esențial este că la „primitiv” dăinuie o tendință imperioasă de imitație, îmbinată cu credința în eficiența acestei imitații, tendință încă destul de puternică la „civilizat”, pentru ca să rămână înscrisă în el drept una din cele două condiții ale mersului gândirii sale încredințate

sieși, lăsând deoparte, pentru a nu complica peste măsură lucrurile, problema generală a *asemănării*, care este departe de a fi elucidată și care, uneori, joacă un rol hotărâtor în afectivitate și, sub denumirea de *corespondențe*, în estetică.

Această tendință, a cărei universalitate devine greu de contestat, s-ar putea să fi îndeplinit rolul de forță determinantă răspunzătoare de actuala morfologie a insectelor mimetice, în momentul în care organismul acestora era mai plastic decât este astăzi, după cum trebuie oricum să-l presupunem, pornind de la transformaționism. Mimetismul ar trebui deci definit corect ca *o incantație fixată la punctul ei culminant*, care a prins vrăjitorul în propria-i capcană. Să nu se spună că a atribui insectelor puteri magice este o nebulă: noile sensuri ale cuvintelor nu trebuie să disimuleze profunda simplitate a lucrurilor. Cum altfel decât *magie prestigioasă și fascinație* s-ar putea numi anumite fenomene clasate unanim tocmai sub denumirea de mimetism? După opinia mea și după cum unii își pot aminti, această clasificare este abuzivă, deoarece asemănările percepute sunt, cred eu, prea reductibile în acest caz la antropomorfism, dar e neîndoielnic că, eliberate de aceste exagerări contestabile și reduse la esențial, aceste fapte sunt analoge, cel puțin sub aspectul genezei lor, cu adevăratul mimetism. Mă gândesc la unele din fenomenele menționate mai sus (exemplele cu *Smerinthus ocellata*, cu *Calligo*, cu omida de pe *Choerocampa Elpenor*), printre care expunerea bruscă a ocelilor de către călugăriță în poziție spectrală, atunci când urmărește să-și paralizeze prada, nu este dintre cele mai neînsemnate.

Recurgerea la tendința magică de căutare a asemănătorului nu poate fi, de altfel, decât o primă aproximare, pentru că, la rândul ei, și ea se cere explicată. Căutarea asemănătorului apare ca un mijloc, dacă nu ca un intermediar. Scopul pare să fie *asimilarea la mediu*. Aici instinctul completează morfologia: *Kallima* se plasează simetric față de o frunză adevărată, cu apendicele aripilor sale inferioare în locul pe care l-ar ocupa un pețiol adevărat; *Oxidia* se așază perpendicular pe extremitatea crengii, pentru că poziția petei care figurează nervura mediană cere acest lucru; fluturii *Clolia*, din Brazilia, se așază în șir unul după altul pe tije mici, astfel încât să pară niște clopoței, ca un firicel de lăcrămioară, de pildă⁶⁰.

L

S-ar zice că exercită o adevărată *ispită a spațiului*.

De altfel, și alte fenomene concură la realizarea aceluiași scop, cum este cazul pretinselor „haine de protecție”. Larvele *efemeridelor* își modelează o teacă din rămurele și pietricele, cele ale *crisomelidelor* își fac tot o teacă, dar din propriile lor excremente; moluștele gasteropode din genul *xenophora* se încarcă cu greutate în inutile. Anumiți crabi sau păianjeni de mare culeg la întâmplare plasându-și pe carapace algele și polipii din mediul lor înconjurător și astfel „deghizarea apare ca un act de pur automatism” 62, pentru că se îmbracă cu tot ce le iese în cale, inclusiv cu elementele cele mai bătaoare la ochi (experiențele lui Hermann Fol, 1886). Acest comportament depinde, printre altele, de vedere, pentru că el nu are loc nici noaptea, nici după ablațiunea pedun-culilor oculari (experiența lui Aurivillius, 1889), fapt ce arată din nou că e vorba despre o tulburare de percepție a spațiului63.

Într-un cuvânt, din momentul în care nu mai poate fi un proces de apărare, mimetismul nu mai poate fi decât atât. Pe deasupra, percepția spațiului este fără nicio îndoială un fenomen complex: spațiul este perceput și reprezentat indisolubil. Din acest punct de vedere, este un dublu diedru care își schimbă mărimea și poziția în fiecare moment64: *diedru al acțiunii*, al cărui plan orizontal este format din sol, iar planul vertical chiar de omul care merge și care, prin această acțiune, atrage diedrul după sine; *diedru al reprezentării*, determinat de același plan orizontal ca și precedentul (dar reprezentat, nu perceput) secționat vertical la distanța unde apare obiectul. Drama se precizează odată cu spațiul reprezentat, deoarece ființa vie, organismul, nu mai este originea coordonatelor, ci un punct oarecare; ea este deposedată de privilegiul ei și, în sensul tare al expresiei, *nu mai știe unde să se așeze*. Ați recunoscut deja specificul atitudinii științifice65 și este efectiv remarcabil că știința contemporană multiplică tocmai spațiile reprezentate: spațiile lui Finsler și Fermat, hiperspațiul lui Riemann-Christoffer, spații abstracte, generalizate, deschise, închise, dense, răspândite etc. Sentimentul personalității, ca sentiment al deosebirii organismului în mediu, al legăturii conștiinței cu un punct specific din spațiu, nu întârzie, în aceste condiții, să fie grav subminat; pătrundem atunci în psihologia psihasteniei, mai precis a *psihasteniei legendare*, dacă acceptăm să numim astfel tulburarea relațiilor definite mai sus, dintre personalitate și spațiu.

În aceste pagini nu pot decât să rezum în linii generale despre ce anume este vorba, lucrările clinice și teoretice ale lui Pierre Janet fiind la îndemâna oricui. Mă voi referi în rest, într-o scurtă descriere, mai ales la experiențe personale, de altfel într-un totu de acord cu observațiile publicate în literatura medicală, de pildă cu răspunsul invariabil al schizofrenicilor la întrebarea: unde vă aflați? – „*său unde mă aflu, dar nu simt că sunt în locul în care mă aflu*”⁶⁶. Pentru aceste ființe cu mintea rătăcită, spațiul pare o forță devoratoare. Spațiul le urmărește, le învâluie, le digeră într-o uriașă fagocitoză. În cele din urmă, le înlocuiește. Atunci trupul se desolidarizează de gândire, individul trece frontiera carcabei sale și locuiește de cealaltă parte a simțurilor. Încearcă să se vadă dintr-un punct oarecare din spațiu, simte cum el însuși devine spațiu, *un spațiu negru unde nu se pot pune lucruri*. El este asemănător, nu asemănător cu ceva anume, ci pur și simplu *asemănător*. Și inventează spații a căror „posesiune convulsivă” este chiar el.

Toate aceste manifestări⁶⁷ pun în lumină unul și același proces: *depersonalizarea prin asimilare la spațiu*, adică ceea ce mimetismul realizează, din punct de vedere morfologic, la anumite specii animale. Autoritatea magică (o putem numi astfel fără abateri de la înțelesul lingvistic) a nopții sau a obscurității, *teama resimțită în beznă*, își are, și ea, rădăcinile în primejdia în care ea pune opoziția dintre organism și mediu. Analizele lui Minkowski ne sunt aici prețioase: obscuritatea nu înseamnă doar absența luminii; în ea este ceva pozitiv. În timp ce spațiul luminos se șterge în fața materialității obiectelor, obscuritatea este „compactă”, ea atinge direct individul, îl învâluie, îl pătrunde și chiar îl străbate: astfel, „eul este *permeabil* pentru obscuritate, în timp ce pentru lumină el nu este așa”; senzația de mister pe care omul o resimte noaptea n-ar veni de la altceva. Minkowski vorbește, de asemenea, despre *spațiul negru* și despre aproape indistinția dintre mediu și organism: „Spațiul negru mă învâluie din toate părțile și pătrunde în mine mai mult decât spațiul luminos, deosebirea lăuntricului și a exteriorului și, în consecință, a organelor de simț în măsura în care sunt destinate percepției exterioare, nu joacă aici decât un rol cu totul neînsemnat”⁶⁸.

Această asimilare la spațiu este dublată obligatoriu de o diminuare a sentimentului personalității și vieții; în orice caz, este remarcabil faptul că la speciile mimetice, fenomenul nu se produce

niciodată altfel decât într-un singur sens⁶⁹: animalul mimează vegetalul, frunză, floare sau spin, și își disimulează sau își abandonează funcțiile sale relaționale. *Viața pășește înapoi cu o treaptă*. Uneori asimilarea nu se oprește la suprafață: ouăle fasmelor seamănă cu grăunțele, nu numai prin formă și culoare, ci și prin structura lor biologică internă⁷⁰. Pe de altă parte, atitudini cataleptice ajută deseori la inserția insectei în celălalt regn: gărgărițele adoptă imobilitatea, în timp ce fasmidele baciliforme își lasă să atârne labele lungi, fără să mai vorbim de rigiditatea omizilor cățărătoare care stau perfect drept și care ne evocă fără greș încordarea isterică⁷¹. Privind lucrurile invers, oare legănarea mantideelor nu este comparabilă cu un tic?

Mai mult: insecta se asimilează deseori nu numai vegetalului sau materiei, ci și vegetalului corupt, materiei descompuse. Astfel, păianjenul-crab seamănă cu un găinaț de pasăre, pânza lui mimând partea cea mai lichidă și în același timp partea din excremente care se usucă cel mai repede, alungindu-se sub forma unei picături care ar fi căzut pe frunză⁷². O omidă descrisă de Poulton afectează aceeași asemănare, cu un mimetism perfect al formei, culorii și consistenței., forma generală, spune Vignon, ar fi aceea a unui cilindru, dacă animalul nu și-ar dilata partea din spate a toracelui și nu ar ridica în partea dorsală o tulpiniță ca un firicel terminată cu o globulă". Atârându-se cu capul în jos, „proeminența toracică devine o pseudomasă vâscoasă pe care așa-zisa greutate o produce și o face să crească, tulpiniță este un filament gelatinos și mugurele terminal o globulă gata să cadă” ⁷³. Tot astfel, la British Museum, un fluture în stare de repaus apare ca o grămăjoară alungită, albicioasă la una din extremități și neagră la cealaltă, absolut identică cu un găinaț de pasăre. Pe aceeași frunză, un excrement adevărat și fluturele sunt imposibil de deosebit⁷⁴.

Lăcustele-frunză (pterocroze și fandropteride) din America tropicală studiate de Picado, Balt și Vignon⁷⁵ și care constituie poate cazurile cele mai desăvârșite de mimetism, fac o alegere la fel de perversă a obiectului mimat. Elitrele acestor insecte reprezintă, cu cea mai minuțioasă exactitate, niște frunze, dar niște frunze crestate. Or, întreabă Vignon⁷⁶, o frunză intactă este ea oare mai puțin frunză decât o frunză devorată? În plus, masculul, mai puțin prețios speciei, este cel care arată acest surplus de mimetism și-l arborează ventral, într-un loc aproape invizibil. De altfel, creștătura diferă de la un mascul la altul,

pentru că insecta, mâncând o frunză, începe și continuă fiecare în felul ei. La *Tanisia arrosa* în repaus, lobul aripilor inferioare colaborează cu elitra spre a adânci creștătura, simulând în felul acesta stricăciunile produse de o insectă. Alte specii imită scuturile minuscule pe care se maturizează sporii ciupercii *Microthyrium*, ca și petele rotunde și negre ale ciupercii *Mycopron*⁷. Insecta lasă impresia că nu urmărește decât să dea corpului ei un aspect uscat, putred sau mucegăit: o așa-zisă necroză invadează „baza elitrelor într-o manieră absolut tipică, cu o logică superbă”. De data aceasta, continuă Vignon, se produce o descompunere de tip animal, nu vegetal, și falsa necroză simulează un progres către „zona a cărei alură clar cadaverică este urmată de o porțiune brună, degradată, care pare gata să intre în putrefacție” 78. Femurul posterior al lăcustei este deteriorat în mod special, pentru că el trebuie să se armonizeze cu pseudonecroza părții pe care o acoperă. *Metapro-sagoga insignis* poartă pe elitră o falsă pată roasă de aproximativ 23 mm, iar nervurile sunt respectate ca și cum ar fi într-adevăr opera unei insecte rozătoare⁷⁹. Vignon nu a constatat niciodată decât imitații de frunză bătrână: „Spun frunză bătrână, insistă el, și într-adevăr Muzeul posedă o *Pterochrosa* verde, de un verde șters, și n-am văzut niciuna care să mimeze o frunză strălucitoare și veselă” 80. Caracterul funciarmamente deficient, înclinat spre imobilitate și întoarcere la anorganic, ceea ce mi se pare a fi esențialul fenomenului, n-ar putea fi marcat mai bine.

Aceste date sunt atât de elocvente încât forțează pana observatorului, într-adevăr, Vignon a sugerat în numeroase locuri că inutilul și luxosul mimetism al insectelor pe care le studiază nu are decât o funcție pur estetică⁸¹, este artă pentru artă⁸², decor⁸³, căutare și eleganță⁸⁴. Dar această explicație, atât de stranie la un savant, nu face decât să-i exprime deruta în fața unor fapte pentru care nici nu poate concepe o finalitate posibilă. În cele din urmă, este totuși obligat să pună problema raportului dintre spațiu și individualitate în concluzia intitulată „Organismul viu în spațiu, așa cum îl concepe fizica”. Mai întâi, el este obligat să recunoască absența deosebirii materiale dintre ființă și mediul ei. Numai sfera de dezvoltare a unei anumite activități complete în sine o divizează și o alcătuiește pe prima în cel de-al doilea: „Un organism viu ocupă o suprafață dată unde supune atomii, deci centrii electrice care formează materialul actual al plasmii sale. Împânzit de electroni și fotoni, el se află acolo, fără

granițe naturale. Și acum, printre activitățile care dau forțelor spațiului puterile ce le sunt proprii, este cuprinsă și a sa” 85. Datorită faptului că organismul viu este *acolo*, cu fiecare punct al corpului său, el posedă o anumită ubicuitate, el *trece dincolo de suprafața dată* spre a trăi în *dincolo-de-spațiu*, după expresia lui Vignon, potrivit căruia orice imagine-amintire provine din acest *dincolo-de-spațiu*, deoarece „amintirea, urmă plasmatică, ar fi fost acoperită și distrusă imediat, cu atât mai mult cu cât metabolismul vegetal ar fi înlocuit celulele integral sau parțial între o fixitate și o evocare îndepărtată”. Așadar, organismul viu apare ca „un spațiu ciudat căruia acel *dincolo-de-spațiu* îi conferă viață” 86. Se înțelege că, în aceste condiții, spațiul neorganizat nu încetează să exercite asupra-i un fel de seducție, el continuă să-l moleșească, să-l înfrâneze, întotdeauna gata să-l tragă înapoi pentru a șterge diferența de nivel care separă organicul de anorganic. În realitate, ne apropiem aici de acea lege fundamentală a universului pe care îndeosebi principiul lui Carnot o pune atât de clar în lumină: *lumea tinde către uniformitate*. Să aruncăm o bucată de metal încălzit în apă caldă: în loc ca diferența dintre ele să crească, temperaturile se egalizează, în loc ca metalul să se încingă și apa să înghețe, aceasta cedându-și căldura și departe de a i-o împrumuta pe a ei până ce se stabilește echilibrul. Tot astfel, variațiilor de mișcare li se opune inerția care le înfrânează, dezvoltând o forță proporțională cu mărimea lor. La fel, de asemenea, fenomenele de auto-inducție împiedică variațiile de intensitate ale curentului electric, acționând în sens opus, în funcție de creșterea sau scăderea lui. În lumea vegetală, dialectica se dovedește a fi aceeași: de pildă, legea depolarizării în dezvoltarea frunzelor. „De îndată ce creșterea devine exagerată urmând o anumită direcție, în ființa vie se dezvoltă o forță care tinde să se opună acestei creșteri”, scrie Georges Bonn⁸⁷, comentând faptul că frunzele platanului, pe măsură ce se dezvoltă copacul, sunt din ce în ce mai mari, că pețiolul lor este din ce în ce mai dezvoltat, în timp ce nervurile laterale posterioare, ca și limbul, au tendința de a fi aruncate înapoi.

Urcând mai sus pe scara organică, somnul a fost și el considerat uneori ca un fenomen de depolarizare care intervine pentru a modera și compensa o activitate excesivă.

Suntem astfel îndreptățiți să vedem în mimetism rezultatul unui fel de instinct, înțelegând prin aceasta, la fel ca și Klages, un impuls

care alătură necesitatea fiziologică (acționând ca forță eficientă) de imaginea care-i promite satisfacerea (acționând ca forță finală) 88. Astfel, fenomenele mimetice sunt rezultatul unui impuls asemănător și formează în același timp imaginea ce potolește nevoia care le determină.

Din acel moment, nu numai psihastenia este cea care se înrudește cu mimetismul, ci și imperativul cunoașterii, a cărei perversiune ea o reprezintă de fapt. Cunoașterea are tendința, după cum este știut, de a suprima toate deosebiri, de a reduce toate opozițiile, astfel încât scopul ei pare să fie acela de a propune sensibilității rezolvarea ideală a conflictului ei cu lumea exterioară, satisfăcându-i astfel tendința de abandonare a conștiinței și a vieții. Ea îi prezintă imediat o *image liniștitoare* și promițătoare, reprezentarea științifică a lumii în care tabloul moleculelor, atomilor, electronilor etc. disociază unitatea vitală a ființei. În rigoarea și impersonalitatea metodei științifice există chiar ceva care-i face mecanismul și mai atrăgător poate decât rezultatele-i finale, atât de puternică este impresia că în ea drumul prefigurează scopul, ambele concurând la obținerea acelorași efecte.

Dorința de asimilare la spațiu, de identificare cu materia, apare frecvent în literatura lirică: este tema panteistă a contopirii individului în Tot, temă în care psihanaliza vede tocmai expresia unui fel de nostalgie a stării de inconștiență prenatală⁸⁹.

În sfârșit, fapte convergente apar în artă, ele trebuie doar căutate; este cazul extraordinarelor motive decorative populare slovace, astfel executate încât nu se știe dacă sunt flori cu aripi sau păsări cu petale; la fel tablourile lui Salvador Dalí de prin anii '30, în care, orice ar spune autorul⁹⁰, bărbați, femei care dorm, cai, lei invizibili sunt mai puțin rezultatul unor ambiguități sau plurivocități paranoice, cât asimilări mimetice mergând de la animat la inanimat.

Fără nicio îndoială, unele dintre ideile dezvoltate până acum sunt departe de a garanta certitudini. Poate părea chiar condamnabilă alăturarea unor realități atât de diferite: morfologia externă a anumitor insecte cu omomorfia; comportamentul concret al oamenilor de un anumit tip de civilizație, și poate cu un anumit tip de gândire, cu magia mimetică; în sfârșit, solicitările psihologice ale oamenilor relevând, din aceste puncte de vedere, tipuri opuse, cu psihastenia. Totuși, atari confruntări mi se par nu numai legitime (este, totuși,

imposibil să condamni biologia comparată), ci aproape indispensabile, începând din momentul în care se abordează domeniul obscur al determinărilor inconștiente. De altfel, soluția propusă nu ascunde nimic ce ar putea incita bănuielele rigorii: ea doar insinuează că alături de instinctul de conservare care, într-o oarecare măsură, polarizează ființa către viață, se manifestă, în general, un fel de *instinct al uitării de sine*, polarizând ființa spre o existență mărunță care, la limită, n-ar mai cunoaște nici conștiință, nici sensibilitate: *inerția elanului vital*, dacă ne este permis să spunem astfel, caz particular al legii generale care cere ca orice acțiune să zămislească în timp ce se dezvoltă și proporțional cu această dezvoltare, o reacție care s-o contrarieze.

În această perspectivă ar fi indicat să dăm o rădăcină comună fenomenelor de mimetism, atât biologic, cât și magic⁹¹, precum și experienței psihastice, pentru că și realitatea pare să impună una: *acea solicitare a spațiului*, la fel de elementară și de mecanică cum sunt tropismele și sub efectul căreia viața pare să piardă teren, ștergând în retragerea ei frontiera dintre organism și mediu, *dând înapoi cu atât mai mult limitele în care*, potrivit lui Pitagora, *ne este permis să cunoaștem, așa cum se cuvine, că natura este pretutindeni aceeași*. Și se vede, manifestată cu toată amploarea, măsura în care organismul viu face corp comun cu mediul în care trăiește, în jurul lui, ca și în el însuși, se observă prezența acelorași structuri și acțiunea acelorași legi. Până într-atât încât, pe drept cuvânt, el nu este *într-un „mediu”*, el *este* chiar acest „mediu” și însăși energia care-l conturează acolo, însăși voința ființei de a persevera în *propria-i* ființă, se consumă exaltându-se și îl atrage deja tainic către uniformitatea pe care o scandalizează imperfecta-i autonomie.

NOTE

1. A.-R. Wallace, *Darwinism*, 1889.
2. L. Murat, *Les merveilles du monde animal*, 1914.
3. *Sur le mimetisme et la ressemblance protectrice*, Arch. de Zool. exp. el. gen., 1872; Bull. Scient., XX, 1888.
4. Cf. F. Le Dantec, *Lamarckiens et Darwininens*, de edit., Paris, 1908, p. 120 sqq.
5. Murat, op. cit., p. 40.
6. Le Dantec, op. cit., p. 126. La ortoptere, intervalul propice omo-cromiei nu durează decât cele câteva ore de după năpârlire. Găsim astfel acridieni negri pe arbuști arși sau pe cercurile negre care

marchează locurile unde au fost grămezi de mangal. Acridienii își însușesc atât de bine culoarea acestor insulițe încât contrastează violent cu fondul de îndată ce ies din perimetrul lor. Cf. Vossler, „Ober Anpassung und chemische Vertheidigungsmittel Ubei Nord-afrikanischer Orthopteren”, *Verh. Deutsche Zool. Ges.*, XII (1902), pp. 108 – 121.

7. J. Pellegrin, *Un poisson cameleon*, *Revue generale des sciences*, 1912, p. 6.

8. Ilustrații în *La Science au XXe siècle*, 15. ian. 1912, p. 7. Cf. *Rev. Scient.*, 15 iulie 1912.

9. G. Pouchet, *Des changements de coloration sous l'influence des nerfs*, Paris, 1876.

10. E.-B. Poulton, *The Colors of Animals*, Intern. scient. series, t. LXVIU, London, 1890.

11. Cope, *The Primary Factors of Organic Evolution*, Chicago, 1916. Cf. cercetările lui Kaible și Gamble despre mecanismul pigmentației și J. Loeb, *La Conception mécanique de la vie*, trad. Mouton, Paris, 1914, p. 273.

12. *V. Centralblatt fur Physiologie*, XXV, 1912.

13. V. „Recherches sur la valeur protectrice de l'homocromie chez quelques animaux aquatiques”, *Arch. Senat. Zool.* (10) X, pp. 123 – 150 (1927). De altfel, nu poate fi vorba despre o fotografie pur mecanică, cel puțin atunci când există un desen, pentru că, animalul deplasându-se, un decor diferit afectează în fiecare clipă celule diferite. Vignon presupune că în *inconștiența reflexelor insecta compune o operă*. Mimetismul, spune el, este uneori mai mult organic, alteori mai mult psihic.

14. L. Cuenot, *La genèse des especes animales*, Paris, 1911, p. 459 sqq.

15. Le Dantec, op. cit., p. 104. Schröder a arătat, de asemenea, că omocromia omizilor de pe *Eupithecia oblongata* nu este de natură nutritivă, ci este determinată de razele colorate emise de flori. V. și Cuenot, op. cit., de edit., Paris, 1932, p. 507.

16. Cf. Cuenot, op. cit., p. 472, fig. 147. Un *Papilio* acestor mimând un *Danais Tytia*.

17. Cf. E.-L. Bouvier, *Habitudes et metamorphoses des insectes*, Paris, 1921, p. 139.

18. P. Vignon, *Introduction à la biologie experimentale*, Paris,

1930 (Encycl. Biol., t. VIII), p. 320.

19. Giard înțelege același lucru prin termenul de *mimetism izotipic*, presupunând la rândul său că pasărea, confundând speciile, face mai puține încercări pe fiecare dintre ele.

20. S-a negat faptul că acest mimetism ar pune în dificultate acuitatea vizuală a prădătorilor (Bouvier, op. cit., p. 141). S-a remarcat îndeosebi că teza nu era valabilă decât în cazul în care prădătorul ar fi avut dinainte o experiență cu un animal mimat, pentru că este

21 22 23 24

25 26

27, 28

clar că dacă întâlnește mai întâi animalul comestibil, el este încurajat să continue (E. Rabaud, *Elements de Biologie generale*, 2 e edit., Paris, 1928, p. 419). În sfârșit, este limpede că gustul, mirosul și chiar toxicitatea sunt lucruri extrem de relative și că mai ales nu trebuie trase concluzii pornind de la om la animalul agresor (*ibid.*, p. 423).

Cf. Cuenot, op. cit., de edit., pp. 527 – 528. Cuenot, op. cit., pp. 470 și 473. *Vorträge über Descendenztheorie*, t. I, pp. 78 – 79. Această transformare înspăimântătoare este automată. Ea poate fi asemănată cu reflexele cutanate care nu tind în toate cazurile la o schimbare a culorii cu menirea de a ascunde animalul, ci reușesc să-i dea, uneori, un aspect înspăimântător. Pisica își zburlește părul în fața unui câine, astfel încât, pentru că e speriată, devine și ea înspăimântătoare. Le Dantec, care face această remarcă (op. cit., t. 139), explică astfel la om fenomenul cunoscut sub denumirea de *piele de găină*, care survine mai ales în cazuri de spaimă intensă. Devenit inoperant prin atrofia sistemului pilos, el a continuat totuși să subziste. Cf. Standfuss, „Beispiel von Schutz und Trutzfärbung”, *Mitt. Schweiz. Entomol. Ges.* XI (1906), pp. 155 – 157; Vignon, op. cit., p. 356. P. Vignon, *Sur le materialisme scientifique ou mecanisme antiteleo-logique*, *Revue de Philosophie*, 1904, p. 562. Altundeva (*Introduction à la Biologie Experimentale*, pp. 353 – 354), Vignon vorbește chiar despre o *pseudopleoapă* și o *cvasi-lacrimă*. Cf. Giard, *Traité d'entomologie*, t. III, p. 201; A. Janet, *Les Papillons*, Paris, 1902, pp. 331 – 336.

Experiență efectuată de Fasset și raportată de Hering. Cf. Vignon, op. cit., p. 355.

În legătură cu deochiul și animalele fascinante, v. lucrarea

celebră a lui Seligmann, *Der bosc Blick und Verwandtes*, Berlin, 1910. Îndeosebi t. II, p. 469. Despre folosirea apotropaică a ochiului, v. P. Perdrizet, *Negotium perambulans în tenebris*, Fac. de Lettres de Strasbourg, fasc. 6, Strasbourg, 1922.

Este, cu toate acestea, teza susținută în contradicție cu realitatea de E. Rabaud, în lucrarea sa *Le Transformisme et l'expérience* (1911). Dată fiind însă atitudinea adoptată în general de autor, ne putem aștepta la o negare violentă din parte-i a tot ceea ce au folosit transformaționiștii în sprijinul tezei lor.

p. 62.

30. Murat, op. cit., pp. 37 – 38.

31. Cuenot, op. cit., p. 453.

32. Cuenot, *ibid.*, fig. 114.

33. Cf. referințele de la cap. precedent.

34. Wallace, *La Selection naturelle*, trad. fr.

35. Cf. Rabaud, *Elements...* p. 412, fig. 54.

36. Vignon, *art. cât.*

37. *Ibid.*

38. Delege et Goldsmith, *Les Théories de l'évolution*, Paris, 1909, fig. 1, p. 74.

39. Murat, op. cit., p. 30.

40. R. Périer, *Cours de zoologie*, se edit., Paris, 1912. Citat în Murat, op. cit., pp. 27 – 28.

41. Bouvier, op. cit., p. 146.

42. Cuenot, op. cit., p. 363 sqq. Într-adevăr, el citează, în ed. a III-a a lucrării sale, câteva cazuri de asemănări al căror caracter întâmplător nu poate fi negat: astfel, ciuperca *Phallus impudicus* asemănătoare unui penis în erecție sau pseudopeisajele desenate de dendritele oxizilor metalici pe pietre litografice (p. 517). Dar aceste asemănări sunt mult mai echivoce, oferă mult mai multe posibilități de interpretare decât cazurile valabile de mimetism.

43. Cuenot, op. cit., de edit., pp. 520 – 521.

44. Cititorul este rugat să-și amintească fotografiile care ilustrează prima fază a acestui studiu în *Minotaure* nr. 7 și care nu au fost câtuși de puțin alese în acest scop: se vor vedea (p. 5) phyllii foarte în largul lor pe niște rămurele și o fasmă gigantică evoluând pe frunze mari și scorțoase (p. 9). Se vede cât de relativ este argumentul lui Cuenot.

45. Le Dantec, op. cit., p. 143.
46. *Ibid.*, pp. 143 – 144.
47. *Ibid.*, p. 120.
48. Rabaud, *Elements...* pp. 417 – 418.
49. *Ibid.*, p. 430.
50. Cu & tot, op. cit., p. 461.
51. Murat. op. cit., p. 46.
52. *The efriency of Some Protective Adaptations in Securing Insects from Birds*. The American Naturalist, XXXIII, 1899, p. 461.
53. *Bull. Soc. nat. acelim. Fr.*, 1916.
54. Cuenot, op. cit., p. 463. În legătură cu eficiența mimetismului, v. Davenport, *Elimination of Self-colouredbirds*, Nature, LXX VIII, 1898, p. 101, și Doflein, *Ober Schutzanpassung durch Aehnlichkeit*, Biol. Centr., XXVIII, 1908, p. 243; Pritchett, *Some Experiments în Feeding Lizards with Protectively Coloured Insects*, Biol. Bull., V, 1903, p. 271. V. în plus bibliografia lui Cuenot, op. cit., p. 467.
55. Delege et Goldsmith, op. cit., p. 74.
56. Murat, *ibid.*; Bouvier, op. cit., pp. 142 – 143.
57. Murat, op. cit., p. 36.
58. Firește, aceeași corespondență există în cazul asocierii prin contrast și prin legea magiei: *contrariul acționează asupra contrariului*. Este ușor de redus acest caz la acela al asemănării (într-un domeniu sau altul).
59. Cf. H. Hubert et M. Mauss, *Esquisse d'une theorie generale de la Magie*, Année sociologique, t. VII, Paris, 1904, pp. 61 – 73.
60. Murat, op. cit., p. 37.
61. Cf. Vignon, op. cit., pp. 320 – 329.
62. Bouvier, op. cit., pp. 147 – 151. De asemenea, concluzia privitoare la insecte: „Insecta care se deghizează are nevoie de contact cu corpuri străine, natura corpurilor care produc contactul neavând nicio importanță”, p. 151.
63. Totuși, dacă se schimbă natura fondului, crabul se despoaie și împrumută o haină nouă. Pe de altă parte, Vignon observă la crab, pe bună dreptate, că el are avantajul de a se îmbrăca cu alge, sau chiar și cu hârtie, pe un fond de pietre, fiindcă pentru el esențialul este să nu mai aibă înfățișarea unui animal. A crede că el se vede mai bine când e îmbrăcat cu hârtie este o prejudecată antropomorfică. În sfârșit, Minkiewicz a demonstrat sensibilitatea crabului la culori: supus unor

astfel de raze luminoase, el răspunde prin reacții cromo-cinetice. Astfel, sub un spot de lumină verde, el se îmbracă cu hârtie verde etc. (cu excepția cazurilor când se află în întuneric, el îmbrăcându-se atunci cu toate culorile). În concluzie, se pare că prezintă un comportament automat (cromotropism). Cf. Vignon, op. cit., p. 342 sqq.

64. Cf. L. Lavelle, *La Perception visuelle de la profondeur*, Strasbourg, 1921, p. 13.

65. La limită, pentru știință totul este mediu.

66. Cf. E. Minkowski, *Le Probleme du temps en psychopathologie*, Recherches philosophiques, 1932 – 1933, p. 239.

67. Ele sunt excerptate din notele introspective luate în timpul unei crize de „psihastenție legendară”, agravată de bunăvoie pentru asceză și interpretare.

68. E. Minkowski, *Le Temps vecu. Études phenomenologiques et psychopathologiques*, Paris, 1933, pp. 382 – 398: *Le probleme des hallucinations et le probleme de l'espace*.

69. S-au văzut motivele pentru care era indicată respingerea cazurilor în care animalul mima alt animal: asemănări stabilite defectuos și fenomene de fascinație prestigioasă mai mult decât de mimetism.

70. Lucrările lui Henneguy (1885) referitoare la *Phyllium*.

71. Cf. Bouvier, op. cit., p. 143.

72. În plus, păianjenul emană un miros de urină care atrage muștele (este observația lui Jacobson, 1921). Cf. Vignon, op. cit., pp. 359 – 361.

73. Vignon, *ibid.*, pp. 362 – 363.

74. *Ibid.*, <p. 401.

75. Pigado, „Documents sur le mimetisme recueillis en Costa-Rica”, *Bull. Soc. France-Belgique*, VII (1910), II, pp. 89 – 108; Balt, *The Naturalist în Nicaragua*, New York, 1873; Vignon, op. cit., pp. 422 – 459.

76. Vignon, *ibid.*, p. 425.

77. *Ibid.*, p. 443; cf. planșa XIII.

78. *Ibid.*, p. 452.

79. *Ibid.*, p. 456; cf. planșa XVI, 2.

80. *Ibid.*, p. 446. Uneori, pterocrozele cumulează imitarea vegetalului bolnav și a excrementului: una dintre ele arborează pe frunza-elitră o pată neagră simulând un excrement de omidă (cf.

Vignon, p. 455), iar pe aripile de *Tanusia colorata*, o pată albă mimează excrementele unei păsări, excremente pe jumătate spălate de ploaie și șterse pe varietatea pieta a *Tanusiei Cristata* de la Londra, după cum precizează Vignon (p. 440; planșa XII).

81. În legătură cu marginile anguloase zdrențuite la *Maxates caelariata* din Ceylon și la *Maxates Macarista* din nordul Indiei: „Insecta utilizează de această dată ideea de «frunză bolnavă» în scopuri pur estetice”, p. 398. În legătură cu dungile-cu ape lucitoare ale unui fluture din India centrală: „În orice caz, ele se află acolo din motive estetice”, p. 399.

82. P. 403, referitor la *Kallima*.

83. În legătură cu „ferestrele” elitrelor-frunză ale pterocrozelor care nu se văd decât în timpul zborului, într-un moment în care insecta nu seamănă deloc cu o frunză: „Este unul din multiplele fapte ce dovedesc că în aceste chițibușuri, mimetismul are deseori o misiune artistică sau științifică. În asemenea cazuri, el decorează, ascultă de o logică intimă și misterioasă, mai mult decât protejează”, p. 423. Cf. p. 425, unde creștăturile elitrelor sunt prezentate ca o *hipertelie* (fenomen care-și depășește scopul), un decor.

84... La ce servește ornamentația tuturor acestor *Problepsis*, *Urapterix* sau *Absyrthest* la nimic. E ceva studiat, elegant, frumos”, p. 400.

85. *Ibid.*, p. 463.

86. *Ibid.*, pp. 466 – 467.

87. *La forme et le mouvement*, Paris, 1926, p. 130.

88. L. Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, Leipzig, 1929 – 1932, p. 598. De altfel, este remarcabil faptul că pentru acest autor sufletul se află mai degrabă la periferia decât în centrul corpului.

89. V. în capitolul precedent citatul din *La Tentation de Saint Antoine*, în care ermitul, supus seducției spațiului material, vrea să fie peste tot, „să pătrundă în fiecare atom, să coboare până în intimitatea materiei, să fie materia”.

90. Salvador Dalí, *La Femme visible*, Paris, 1930, p. 15.

91. Această paralelă va putea să pară fundamentată dacă ne gândim din nou că necesitatea biologică creează un instinct sau că, în lipsa acestuia, o imaginație susceptibilă să îndeplinească același rol, adică să suscite în individ un comportament echivalent.

III

MITUL ȘI SOCIETATEA

1. Ordinea și Imperiul

Am adus puzderiei de ființe ordinea și am pus la încercare faptele și realitățile: fiecare lucru are numele care i se potrivește.

Am distrus în Împărăție cărțile inutile. Am încurajat științele oculte, ca să fie căutată în liniște, pentru mine, licoarea nemuririi.

QIN SHIHUANGDI

X imp de 866 de ani, sub 34 de împărați, dinastia Zhou a condus Imperiul 1.

Când împăratul Wu-Wang prelua Puterea supremă inaugurând dinastia, fiii seniorului de la Gu-Zhu, pe numele lor Boyi și Shuqi, refuzând să recunoască noua Guvernare pe care o socoteau ilegală, se retraseră în munți. „Conștiința lor neîngăduindu-le să mănânce grânele dinastiei Zhou, trăiră, după cum ne spun *Textele*, cu ierburi și fructe sălbatice. Într-o zi, o femeie care-i întâlnește pe câmp le spuse: «Nu vreți să mâncați grânele dinastiei Zhou, dar ierburile și fructele astea tot ale lor sunt.» Atunci hotărâră să moară de foame”. Nimeni nu se mai opuse Eternei Dinastii și secole de-a rândul Riturile Imuabile reglementară zi și noapte comportamentul oamenilor, până în cele mai mici detalii și în detaliile acestor detalii. Pedepsa cu moartea îi aștepta pe cei care răspândeau vești neîntemeiate, ca și pe cei ce încercau să introducă noi propoziții în textele doctrinei, să adauge ceva nou uneltelor sau vreunei tehnici, să modifice literele, sau pe cei care pretindeau să reformeze în vreun fel prescripțiile privind pieptănătura, îmbrăcămintea, hrana, somnul și procreația. Nu era important ca virtuțile mediocre, cum este omenia, să fie practicate, pentru că ele nu erau necesare păstrării Imperiului. Trebuia să fie respectate doar cele Cinci Principii Cardinale și cele Trei Virtuți Indispensabile a căror

exercitare, nefiind nicidecum o chestiune legată de păreri personale, nu risca să suscite vreun ferment de instabilitate.

În ansamblul ei, viața din Imperiu fu uniformizată. Dar poate că nu fuseseră date uitării legendarele și prestigioasele scandaluri ale suveranilor lirici: împăratul Shao-Hao al cărui imn regal fu intitulat *Abisul* și sub cârmuirea căruia poporul începu să se teamă de Genii și Monștri, asta pentru că nu știuse să înăbușe excesele celor nouă membri ai puternicului clan Lî, clan ce adusese dezordinea în uzanțele și învățăturile străvechi; sau împăratul Gui din dinastia Xia, a cărui soție Mei-Xi adora foșnetul mătăsii sfâșiate, și care neglija treburile împărătești pentru a pune servitorii să sfâșie la picioarele ei bucăți de mătase spre a-i fi pe plac, și care porunci săparea unui palat subteran ca să poată da serbări nocturne în plină zi; sau împăratul Wu-Yi din dinastia Shang-Yin, care, după ce modelă o statuie cu forme omeneste, o numi Spiritul Cerului., JE1 îi dăruie niște zaruri – spun *Analele* – și porunci cuiva să le arunce în locul ei. Cum Spiritul Cerului nu câștigă partida, o insultă, o jigni în toate felurile. Porunci apoi să se confecționeze niște burdufuri de piele, le umplu cu sânge, și după ce le atârână le străpunse cu săgețile sale. Mai porunci ca acest joc să se numească «străpungerea cerului cu arcul»”.

Sub dinastia Zhou, practicarea celor Cinci Principii și a celor Trei Virtuți, respectarea nenumăratelor rituri care perpetuau stabilitatea Imperiului, chemate fiind să împiedice pentru totdeauna ca viitorul să se deosebească de trecut, fură totuși neputincioase să distrugă vechiul spirit de revoltă împotriva ordinii și a Zeilor. Regele Kang din Song porunci și el să fie trase săgeți împotriva cerului și biciuit pământul. Sub împăratul Jing-Wang, marchizul lângă, auzind către miezul nopții sunetele unei lăute fantomatice, porunci maestrului său de muzică să noteze melodia, după care ceru să fie cântată în fața marchizului Pâng, pe terasa Mărinimiei. Acesta, prevenit că era cântecul unui imperiu distrus, cântecul cel mai funest dintre toate, spuse totuși: „Îmi place acest cântec. Vreau să-l ascult până la sfârșit”, și socotind această plăcere drept un principiu, întrebă dacă nu există alt cântec, și mai funest. Și porunci ca și acesta să-i fie cântat până la capăt, fără să bage în seamă cele două stoluri de câte opt cocori negri care, chiar de la primul acord, se instalară în fața terasei, își întinseră gâturile, cârâiră și dansară bătând din aripi. Dimpotrivă, marchizul Pâng fu încântat, închină un pahar în cinstea muzicanților și întrebă:

„Există vreun cântec încă și mai nefast decât acesta?” Și, cum chiar exista unul, porunci să-i fie cântat, în timp ce cerul își manifesta furia.

Anarhia puse atunci stăpânire pe Imperiu și ținu până la urcarea pe tron a împăratului Shi-Huang-ti și a dinastiei Qin. Noul suveran ordonă ca decretele lui să fie numite Shi, iar ordinele Zhao. Pentru a se desemna pe sine însuși, crea pronumele personal special Zhen. Aboli titlurile postume, dat fiind că, spre a fi decernate, un fiu trebuia să-și judece tatăl, iar un ministru pe prințul său. Hotărî să fie numit Primul împărat și introduse în împărăție o nouă ordine, ale cărei principii sunt descrise în *Texte* în următorii termeni: „Către anul 370, faimosul filosof Shang-Yang din Qi, înlocuind sistemul genezei reciproce a elementelor cu acela al distrugerii lor reciproce, împăratul, care credea în acest sistem, ajunse la concluzia că dinastia Zhou domnind prin virtutea focului și dinastia Qin învingând-o, virtutea protectoare a dinastiei Qin trebuia să fie apa, căci apa distruge focul. Apa corespunzând nordului și nordul culorii negre, sub noua dinastie și prin decret imperial, steagurile, îmbrăcămintea și pălăriile fură toate negre. Cifra apei fiind șase, tăblițele datornicilor avură șase degete lungime, carele fură trase de șase cai, pasul agrar măsură șase urme de picior. Apa corespunzând principiului Yin care domnește peste suplicii, legile fură aplicate cu cea mai nemiloasă rigoare și, din principiu, multă vreme nu se mai făcu nicio grațiere”.

Dar reformele împăratului nu avură ecou în „mințile înguste și stupide ale cărturarilor”, așa încât Marelui Judecător Li-și îi fu ușor să-i prezinte pe aceștia din urmă ca pe niște obstacole în calea noii ordini. După părerea sa, ei scormoneau trecutul spre a găsi argumente ca să denigreze prezentul și să neliniștească poporul. Își înfrumusețau utopiile pentru ca, prin contrast, să urătească realitatea. Când numai unicul stăpân al Imperiului avea dreptul să deosebească albul de negru și să dicteze legea, ei, făcând doar ce-i tăia capul, se adunau ca să-l critice și să-l discrediteze în fața poporului. Așa că Li-și ceru ca toate cărțile, cu excepția tratatelor de medicină, farmacie, divinație, agricultură și grădinărie, să fie încredințate autorităților prefectorale spre a fi arse, urmând ca toți cei ce vor comenta pe marginea unui text din *Ode* sau *Anale* să fie condamnați la moarte și cadavrele lor expuse în piață, iar cei ce vor folosi aceste texte pentru a denigra prezentul să fie exterminați împreună cu toate rudele lor, aceeași pedeapsă cu a delincvenților fiind aplicată și funcționarilor care s-ar arăta indulgenți

în aplicarea legii.

Împăratul încuviințând această cerere, așa se și făcu, și întreaga literatură străveche a Chinei dispăru ca urmare a acestei măsuri pe lângă care torța califului Omar și rugurile lui Savonarola par niște acțiuni întâmplătoare, izvorâte dintr-o proastă dispoziție puerilă.

Timp de doisprezece ani, ordinele irevocabile ale împăratului ieșiră din reședința lui de la Xian-Yang, dar nu era sigur că el încă mai locuia acolo, pentru că, aflând de la magicianul Lu că ar fi folositor, în virtutea unor concordanțe aparte, ca pentru a i se găsi licoarea nemuririi, nimeni să nu știe unde anume locuiește, el legase între ele prin galerii acoperite și draperii cele 270 de palate care înconjurau reședința sa din Xian-Yang, astfel încât putea circula fără ca cineva să-l vadă și, mai adaugă *Textele*, dacă vreun om divulga locul pe care împăratul îl onora cu prezența, acela era imediat sortit morții.

S-a întâmplat ca exact în momentul în care Qin Shihuangdi avea să cucerească în sfârșit licoarea nemuririi, el să-și afle sfârșitul mizerabil. Într-adevăr, tocmai ucisese marele pește care zădărniciise eforturile emisarilor săi, când el însuși se îmbolnăvi. *Analele* relatează că nimeni nu îndrăzni să-i spună că propria-i moarte se apropia, știut fiind de toți că nu-i plăcea să i se vorbească despre moarte. De aceea, nu-și preveni fiul în timp util și moartea îl surprinse fără ca succesiunea să fi fost stabilită. Secretul morții împăratului trebuia, așadar, păstrat: masa fu servită zilnic, ca de obicei, în trăsura care-i transporta cadavrul spre capitală și, cum era cald, fiecare din carele escortei fu încărcat cu 120 de livre de pește uscat, „ca să se ascundă mirosul”.

Pentru cavoul împăratului se turnă o imensă pardoseală de bronz, menită să intercepteze curenții de aer și fluxurile subterane. Pe această bază se instala sarcofagul, împreună cu un întreg imperiu în miniatură, palate, vile, ministere, birouri și tot felul de obiecte ciudate și rare. Arbaletе automate păzeau de hoți toate aceste bogății. Se desenară cu mercur râurile, Fluviul Galben, Fluviul Albastru și marea. O mașinărie pune mercurul în circulație. Cerul îl desenară pe bolta cavoului, iar pământul pe sol. Pentru iluminat aleseră torțe cu grăsime de focă, pentru că durata lor de ardere era mai lungă. Femeile haremului și mulți bărbați fură nevoiți să-l urmeze pe defunct în moarte, iar meșterii și lucrătorii care desăvârșiseră mormântul fură zidiți de vii în tunelul de la intrare, ca secretul construcției să nu fie

divulgat. Și *Analele* încheie: „Pe mormânt sădiră ierburi și copaci, pentru ca astfel să nu se deosebească de restul muntelui”.

Până la dinastia Qian-Han, în Imperiu domni din nou anarhia. Mormântul Primului împărat fu violat și reformele-i fură abolite. „În timpul dinastiei Zhou, nu conta câtuși de puțin dacă imperiul era puternic sau drept, sau orice altceva asemănător, deoarece Imperiul nu avea o finalitate în afara ființei sale. Important era doar ca zi de zi el să continue a fi exact ceea ce era, până ce timpul va obosi, într-un anume fel. Pentru că, într-un anumit sens, timpul, care în orice moment putea să declanșeze *variația*, era singurul dușman de temut al Imperiului, dar, cum el nu era de temut decât în funcție de variație, era suficientă înfrângerea ei, pentru a împiedica timpul să fie o devenire. De aceea, orice tentativă de modificare a riturilor, oricât de neînsemnată ar fi fost, era considerată crimă de Stat. Oamenilor le era lăsată viața lor interioară cu condiția ca nimic să nu fie exteriorizat, nici durere, nici bucurie, decât dacă erau conforme principiilor care reglementau expresia durerii și a bucuriei. Se cuvine mai întâi să dăm o înaltă apreciere satisfacției spirituale și grandioasei ambiții cuprinse într-o asemenea politică, pentru că, opunându-se cu hotărâre variației, se pretindea învingerea morții. În realitate însă, i se lăsa prea mult la discreție, căci a împiedica devenirea înseamnă fără îndoială mai puțin să-ți asiguri ființa cât să te lipsești de viață.

Desigur, nu trebuie să ignorăm ce lucru incomplet și precar este viața: ivită dintr-o tensiune în materia anorganică, ea este destinată distrugerii prin însăși natura ei; dar tot prin natura ei, ea are menirea să împingă această tensiune la extrem și să nu cadă din nou în inerție decât după ce a atins un paroxism, să nu aspire la coborâre decât după ce a urcat pe culme.

Când, în aceste condiții, vechile *Texte* relatează că împăratul Qin Shihuangdi adoptă sistemul *distrugerii* reciproce a elementelor căruia instituțiile imperiului i se conformară până în cele mai mici amănunte, se cuvine să privim această informație cu toată seriozitatea. Nu este lipsit de semnificație nici faptul că a dispus să fie numit *Primul împărat*, făcând astfel ca, după modelul religiilor și al revoluțiilor, timpul să înceapă din momentul înscăunării sale, timpul concret al vieții, care cunoaște sfâșierile nașterii și ale morții, timpul *erelor*, atașat spațiului și civilizațiilor și de care depinde pretutindeni datarea mileniilor. Și ar mai fi de notat că dacă împăratul a dispus distrugerea,

cărților, cu excepția, ne amintim, a tratatelor de medicină, farmacie, divinație, agricultură și grădinărit, el a făcut acest lucru numai pentru a evita ca trecutul să fie opus prezentului, căci în Imperiu existau acum un trecut și un prezent. Există deci și o devenireși, în consecință, teama de sfârșit. Or, totodată, poate că nimeni nu a fost mai obsedat de ideea morții ca împăratul Qin Shihuangdi: el încredința poporului său sarcina căutării, numai în folosul lui, a licorii nemuririi. Dispuse să i se facă un mormânt nu numai înainte de a fi parvenit la tronul Imperiului, ci chiar înainte de a se fi înălțat la acela al regatului Ts'inn, cu dorința ca acest mormânt să cuprindă un Imperiu în miniatură, pe veci ascuns privirii oamenilor. Nu-i place să se vorbească despre moarte și când, în anul 211, un necunoscut scrie pe un meteor: *Primul împărat va muri, Analele* consemnează următoarele: „Povestea asta făcându-l melancolic, împăratul porunci savanților să facă versuri despre Nemuritori și despre peregrinările imperiale; apoi ordonă ca versurile să fie puse pe muzică și cântate de cântăreți”.

Textele relatează doar că locuitorii Imperiului sufereau din cauza cruzimii legilor. Potrivit datelor generale ale sociologiei, ne putem însă permite să presupunem că, fără îndoială, nu exista niciun locuitor care să nu se fi considerat implicat cu întreaga-i ființă în drama intimă a împăratului și să nu fi crezut că împarte același destin, într-o egală așteptare a licorii nemuririi.

Nu este mai puțin adevărat că poporul nu s-a răsculat, cum desigur ar fi trebuit să facă în numele dreptății, al rațiunii sau, mai direct, al intereselor sale. Dar societățile nu sunt guvernate, mai mult decât indivizii, de considerente abstracte de dreptate și rațiune sau de mobiluri utilitare și acaparatoare. Și asupra lor domnesc legile pasionale ale vieții. Încă și mai mult, sub acest aspect, societățile animale nu sunt nici ele la adăpost: putem vedea, de pildă, cum *formica sanguinea*, pentru plăcerea iluzorie de a linge exsudatele mirositoare ale eterilor grași din fosetele anumitor specii de paraziți, le deschide larg mușuroiul, le hrănește până la a renunța la propria-i hrană și lasă paraziții să-i devoreze ouăle și larvele tinere până ce întreaga colonie piere. Înclinațiile „morbide” de acest gen – în care Escherich vede un fel de perversiune a speciei analogă cu alcoolismul la individ și despre care Pieron observă că, pe deasupra, ele nu există decât la insectele sociale – arată îndeajuns că și la scară socială legea interesului, chiar și instinctul de conservare nu sunt stăpâni, ci sclavi, viața asumându-și

aici, fără milă, ca și la individ, crudul ei imperativ de exaltare.

Devine atunci limpede că povestea domniei lui Shihuangdi este pe bună dreptate emoționantă fiindcă, dacă depărtarea extremă în timp și spațiu a acestor evenimente le conferă o aureolă de pitoresc și prestigiu, neobișnuita lor valoare exemplară, sesizabilă fie și numai la lectură, vine, cu siguranță, din cu totul altceva, și anume din conștiința că fluxuri irezistibile duc orbește societățile la pierzanie sau la glorie. Omul știe destul de bine că așa se petrec lucrurile și pentru el: o singură depresie, un singur entuziasm i-au fost suficiente pentru a-l învăța acest lucru. De aceea, atunci când este influențat de teorii grosolane și fără valoare sau când asistă la îmbătrânirea unei națiuni, nu discernе în evenimentele politice și istorice aceleași elanuri și aceleași destine, el se socotește prea puțin implicat, înclină să separe în mod peremptoriu treburile societății de cele ale sufletului său, și ascunde ceea ce este mai bun în el departe de această societate în care vede domnind legi atât de străine firii sale. El se izolează, iar izolarea lui, chiar ostilitatea față de societate îl determină să exprime și să revendice pentru sine, să *individualizeze* valorile esențiale ale vieții afective care, comprimate în mituri și trăite în sărbătorile rituale corespunzătoare, au format odinioară, în cadrul grupurilor sociale, centrul de greutate și măsura lucrurilor. El își însușește în mod deosebit dreptul la culpabilitate și viață dionisiacă, drept cerut din ce în ce mai răspicat de romantism, spre gloria acestuia. Acum, desigur, aceste forțe puternice sunt privite destul de frecvent ca asociale, dar asta se întâmplă tocmai în virtutea acelor doctrine schematice de scepticism, de raționalism și utilitarism social ale secolului al XVIII-lea, care nu le-au putut dizolva în grup decât suscitându-le, agravate, în indivizi, deplasându-le fără a le resorbi. Aceste valori, respinse de critică și de spiritul de sistem, nu au uitat lecția și sunt astăzi în măsură să-și atace adversarul cu propriile-i arme. Conștiințe de ele înseși, și-au sistematizat concepția despre lume cu o coerență cu nimic mai prejos decât cea a adversarului – chiar dimpotrivă – și care, pornind de la fapte, nu are a se teme că va fi dezmințită de ele. De aceea, aceste valori sunt acum cele care contează pe eforturile științei și ale lucidității, și nu rațiunea, acest ucenic vrăjitor care se vede din ce în ce mai depășit de obiectele incantației sale.

Aceste valori nu au – printre altele – numai dreptul, ele au și forța necesară. Afirmate explicit în sânul unei societăți care, sub

stindardul unui despotism luminat sau ai drepturilor imprescriptibile ale omului, își făcea un titlu de glorie din dispariția lor, ele au deja o faimă suficientă pentru a aspira la putere și, maturizare în pofida opoziției acesteia, au certitudinea că într-o bună zi și-o vor putea asuma. În rest, problema este dincoace de aceste ambiții aventuroase. Pentru ca omul să-și lege destinul de al societății, îi este îndeajuns să înțeleagă că aceleași forțe fundamentale care-i guvernează viața profundă, amplificate și întotdeauna imperative, influențează și viața la scară socială. Și aici, ele acționează, unele în sensul inerției, altele în sensul pasiunilor, în virtutea aceleiași polarități, pare-se, care în fenomenele din univers apropie destul de mult materia anorganică și ființele vii pentru ca între ele să poată lua naștere o nostalgie reciprocă lăsând să se întrevadă, în materie, un fel de voință de dezvoltare și de paroxism, iar în ființe, în momentele lor de maximă tensiune, prin intermediul viziunii demoralizante a unui fel de Tărâm al Făgăduinței, un loc de odihnă și de impasibilitate, ceva ce poartă gustul unei oboseli totale.

Dacă, într-adevăr, ne este permis să definim pe scurt liniile de forță care, primele, par să guverneze uniform lumea în ansamblul ei, atât cea psihologică cât și cea fizică, garantându-i astfel continuitatea, atunci trebuie să ne exprimăm după cum urmează: *inerția* este pretutindeni acea rezistență care frânează trecerea de la imobilitate la mișcare, ca și de la mișcare la imobilitate, cea care tinde să paralizeze energia electromagnetică atunci când ea crește, și s-o dezvolte când scade; este cea care se opune astfel oricărei variații a unei stări și, întocmai ca Imperiul Zhou, se străduiește să sustragă ființa dacă nu cronologiei, cel puțin devenirii.

Dimpotrivă, *pasiunea* este acel vertij care exaltă o viață de la tensiune la paroxism, o înscrie între o geneză și o ruptură, îi impune un ritm accelerat care face din înscrierea ei în timp o adevărată prăbușire.

La om, în sfârșit, pentru a reveni la particular, stările de *angoasă* dezinteresată în care se prăbușește după o rară fericire ar fi atunci rezultatul solicitării simultane a acestor două pulsiiuni.

Datorită grijii meticuloase asumate în orice acțiune, Națiunea Centrală a știut să urmărească până în cele mai intime detalii consecințele acestor legi, motiv pentru care lectura *Cronicilor* sale este atât de prețioasă. Aici se poate vedea mai bine ca oriunde că, la fel ca indivizii, societățile, cu condiția să aibă o structură puternică, desigur,

își încredințează soarta inerției sau pasiunii, adoptă drept principiu invariația sau aventura, refuză sau acceptă exaltarea devenirii, departe de a întreține întotdeauna raporturi univoce cu timpul, departe ca istoria lor să fie în mod obligatoriu o dezvoltare continuă care să realizeze Ideea.

De fapt, pentru om nu este neplăcut că lucrurile stau astfel, căci nimic nu-l satisface mai mult decât să recunoască dincolo de sine, la nesfârșit, legile care-l depășesc și urmările tramei în care figurează și el ca motiv.

NOTE

1. Datele puse în lumină în acest capitol au fost excerptate din textele tradiționale care relatează istoria Chinei. Traducerea utilizată este cea publicată de P. Wieger, însoțită, de altfel, de textul chinez: *Rudiments, X, Textes historiques*, 1.1, Ho-Kien-fu, 1902. Critica modernă nu ia în seamă *à la lettre*, mai ales pentru perioada străveche, toate faptele relatate de aceste anale. Ea le consideră mai degrabă o *istoricizare* de legende uitate și de rituri căzute în desuetudine. Pentru scopul pe care mi l-am propus, nu era important ca punctele de sprijin ale construcției mele să se refere la evenimente istorice anume, sau la ceremonii și cutume repetate periodic și solemn. De aceea, am preferat să las tuturor datelor forma lor tradițională de care m-am folosit, fără a ignora totuși că unele aparțin mai mult ceremonialului decât istoriei. În legătură cu acestea, nu trebuie decât să ne raportăm la lucrarea, indispensabilă, a lui Marcel Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, 2 vol., Paris, 1926; se va constata astfel că tema săgeților trase într-un burduf umplut cu sânge și asimilat Cerului se referă la magia acțiunii reflexe și la rivalitatea cu cerul a unui clan regal de fierari (v. t. II, pp. 537 – 549). De asemenea, apariția cârdului de cocori negri dansând sub influența unei muzici magice trimite la sărbătorile de doliu în care dansatorii sunt omorâți (v. 1.1, pp. 216 – 225).

2. Jocuri de umbre deasupra Eladei

Stiluri de viață în lumea minoică.

Începutul de secol va fi făcut ca Grecia să îmbătrânească cu peste două mii de ani, după cum săpăturile anterioare îi lărgiseră imperiul către Răsărit și Apus până la cele mai îndepărtate țărmuri ale Mediteranei. În această dublă imensitate, de spațiu și durată, hegemonia politică și culturală a Atenei nu este decât cel mai tranzitoriu, cel mai strict localizat dintre fenomene. A reduce – din gust

sau din obișnuință – la istoria unui oraș, desfășurată de-a lungul câtorva decenii, istoria unei civilizații a cărei arie se înscrie din Sicilia până în Asia Mică și care, în prima perioadă a minoicu-lui timpuriu, se apropie de neolitic, este un demers ciudat. Practic, o asemenea acțiune pare să se sprijine mai cu seamă pe ignoranță; ar fi, așadar, firesc să nu căutăm originile imaginii comune a Greciei în realitate, ci în legile psihologice care guvernează formarea ideilor simple.

Istoria și arheologia ne prezintă pământul zeilor ca fiind variat, disparat, aflat în centrul celor mai diverse influențe, extraordinar de plastic, într-o permanentă metamorfoză: pământ prin excelență uman. Concepându-l prin prisma tragediilor lui Racine și a tablourilor lui Poussin, sfârșim prin a-l transforma într-o lume ieșită în afara timpului, ca și a spațiului, o lume imobilă, neatinsă de devenire, definită implicit ca unică, omogenă, autonomă.

Dar, de îndată ce călătorul a pus piciorul pe pământul Greciei, fantomele îi țin calea, la fel ca în ținutul vampirilor. Drept primă escală recomandăm insula Corfu. Gorgona de pe fronton vorbește

— Datele menționate în acest capitol sunt dintre cele mai cunoscute. Ele apar în lucrări generale privind civilizația cretană. De aceea nu mi s-a părut necesar să dau referințe suplimentare.

deja în enigme ce nu-și prea au dezlegare și-l cufundă de îndată pe vizitator în negura istoriei. Demonul este îngenuncheat în centru, cu trupul reprezentat din profil, capul din față, cele două brațe îndoite, unul spre pământ, celălalt spre cer, astfel încât să schițeze un fel de *cruce încârligată umană*, trupul păstrând atitudinea numită a *cursei în genunchi* ce poate fi întâlnită atât pe acest fronton arhaic, cât și pe cutare pecete cilindrică asiriană, pe cutare relief de bazalt din Asia occidentală (Karkemich, 2000 de ani î.e.n.), pe cutare mulaj din Kentucky, America de Nord, sau pe o broderie provenită de la populația chango din Africa occidentală. Gorgona este înconjurată de lei reprezentați tot din profil, dar cu capul din față. Este posibilă o aceeași arie de comparație care, de astă dată, ar conduce la imaginile rupestre din Atlasul saharian, dacă nu la sculpturile din perioada medie a epocii de piatră.

Acest lucru era doar un avertisment: în Creta înstrăinarea e completă. Partenonul și Palatul lui Minos nu pot fi comparate. Acolo, „calm total și vădită rezervă”, stilul unui popor care, pare-se, știe să

sacrifice o parte pentru a nu pierde totul și să separe profanul de sacru sau, mai bine spus: stilul unor oameni trăind în ordinea estetică și pentru care, drept consecință, *noțiunea de reușită* joacă rolul suprem. Dincolo, habitatul unei existențe în întregime sacralizate, dedal imens contrastând cu simplitatea locuinței clasice și despre care se înțelege cum amintirea-i devenită legendă a dus la mitul Labirintului. Palat, templu și depozit totodată: urcioare enorme ornamentate cu caracatițe stilizate pe care o structură deliberat geometrică le face și mai oribile, ca și cum ordinea adăugată spaimei i-ar mări și mai mult forța ei vie; de-a lungul pereților, cortegii de bărbați și femei purtând obiecte rituale, bărbații pictați în roșu, femeile în ocru deschis; pletele lungi, inelate, le cad mult pe spate, iar talia este atât de strânsă de un cerc metalic încât lasă impresia că e prinsă într-un inel.

Este lumea reînviată a Ariadnei. Și aici, legenda trebuie să dea întâietate istoriei, iar poezia, realității. Tandra eroină care l-a călăuzit pe Tezeu în Labirint nu este alta decât Prea-Sfânta (*ari-adne*), manifestare a zeiței supreme, la fel ca Notredame du Mont (*Dictynna*), stăpână a unor locuri sfinte, adorată sub forma unei pietre brute și, mai târziu, identificată cu Demetra, și la fel ca Blânda Fecioară (*Britomartis*), când celestă, când infernală, urmărită de Minos, Taurul divin.

Se pare, într-adevăr, că în regele minoic trebuie să recunoaștem un model de monarh temporar, preot, vrăjitor și totodată zeu, răspunzător de fecunditatea femeilor și de fertilitatea solului, atât de bine definit și ilustrat de Frazer. Mărturiile lui Platon, Strabon și Dionis din Halicarnas sunt ușor de interpretat în această lumină. Regele Minos, identificat cu Taurul divin cunoscut deja în Asia mileniului IV, este întruparea vie a Minotaurului. Puterea lui este învăluită de întreaga ambiguitate a sacrului: cauză eficientă a binelui, dar înspăimântător la vedere, ca și la atingere, venerabil și respingător, monstru și zeu. Ales de voința divină, el domnește timp de nouă ani. Când ciclul magic se încheie, influxul supranatural de care depinde forța lui este uzat. El urcă atunci Muntele Sfânt spre a-l întâlni pe zeul din care purcede mistic, ca să întinerească împărtășind cu el harul secătuit. Iată-l în grota Minotaurului, în divinul Labirint față de care palatul său din Cnossos nu e decât o transpunere umană. Este momentul morții zeului și a învierii sale și întreg ținutul se cutremură în acea clipă, de propria-i moarte și reînviere. Continuitatea lumii

trebuie asigurată. În insulă se fac peste tot sacrificii. În ce-l privește pe Minos, el dispare în grotă pentru totdeauna sau coboară din locul sfânt, regenerat de un nou influx, pentru un nou ciclu.

Nu încapă îndoială că acesta era momentul care cerea sacrificii umane, căci valoarea victimei trebuia să fie pe măsura crizei pe care ceremonia era destinată s-o rezolve în mod fericit. Era folosit atunci, după toate probabilitățile, tributul a șapte băieți și șapte fete ceruți Atenei exact din nouă în nouă ani. Regăsim astfel legenda lui Tezeu. De astă dată, Labirintul este chiar palatul din Cnossos, cu imense sinuozități și nenumărate săli. O dovedește însuși numele său: este locuința consacrată dublei securi sacrificiale (*labrys*) și de către ea, care se vede gravată pe pilaștri, pictată pe olărie, încrustată sub tencuiala pereților spre a-i proteja magic de prezența ei ocultă, însoțind trupul defunctului în mormânt ca să-l apere de primejdiile de pe lumea cealaltă și care, în Caucaz, sub forma unei sulite duble, dar sub un nume ușor deformat, a devenit arma Sfântului Gheorghe. Fetiș bisexual pentru

Evans, simbol al trăsnetului care lovește copacii pădurii pentru Cumont, unealtă a morții „care transmite brațului forța supraomenească de a subjuga, de a anihila viața”, după aserțiunea lui Glotz, securea dublă reprezintă concentrarea supremă a sacrului, arma care ucide Taurul divin, atât de frecvent reprezentată între coarnele sale, unealtă antică prin intermediul căreia sacrificatorul transferă de la animal la om energia virilă a zeului.

Sub acest semn se desfășoară cursele solemne de tauri, joc primejdios cu divinitatea la care, poate, erau obligați să participe tinerii ceruți drept tribut, curse în care am vedea cu plăcere pericolul din care Ariadna l-a salvat pe Tezeu, dacă povestirea tradițională n-ar sugera mai degrabă ideea unei *coborâri în infern*, unde doar inițiatul care și-a însușit învățămintele unei zeițe știe să-și găsească drumul. Oricum, în materie de tauromahie, o frescă din Cnossos arată destul de clar despre ce era vorba. Tânărul sau tânăra stau aproape goi, în picioare, în fața taurului în poziție de atac, cu capul plecat. Ei se avântă între coarnele taurului ale căror vârfuri le trec pe la subsuori astfel încât, prinzând într-o clipă baza coarnelor și servindu-se de ele ca de niște bare paralele, ei execută o mișcare de redresare periculoasă în momentul în care taurul, ridicând capul, îi proiectează în aer ca să se descotorosească de ei. Tinerii cad atunci pe spinarea taurului de care

se sprijină pentru executarea unui nou salt periculos, la sfârșitul căruia ating grațios solul, primiți fiind în brațele unui partener atent.

Aceste curse acrobatice, obârșie îndepărtată a marilor jocuri grecești, mai puneau în lumină comuniunea cu zeul sub dublul aspect al riscului și al bucuriei. Ele manifestă totodată dualismul fundamental al civilizației minoice: extrema eleganță a artei în slujba celor mai întunecate reacții vitale. Toate acestea înainte de efortul intelectualist al milezienilor*: lumea mai este încă dominată de forțele profunde, de imperativele dionisiace, de impulsunile telurice. Confreria Curenților, analogă în trăsăturile ei esențiale cu societățile inițiatice secrete ale populațiilor primitive, îi proslăvește în Mesenia** pe Fecioara-Mamă divină și, în Creta, pe însuși Minos-Zeus a cărui viață începe în grotă Nativității de pe

— Milezieni: locuitori ai orașului Milet (n.trad.). ** Mesenia: regiune din Peloponez (n.trad.).

muntele Ida și se termină la Sfântul Mormânt de pe muntele Juktas, pentru a prelua expresiile cam prea creștine ale lui Gustave Glotz: pasiunea zeilor este pretutindeni aceeași. Curenții, dansând și ciocnindu-și scuturile în timp ce cântau un imn a cărui transcriere în greacă a fost descoperită la Paleokastro, ajutau în fiecare an la renașterea lui Zeus cretan și din adâncul grotei se vedea țâșnind o flacără în momentul în care, se spunea, curgea sângele nașterii zeului: iată tot atâtea caracteristici care semnalează un rit de fertilitate.

De asemenea, acuplarea Parsiphaeei sau răpirea Europei trimit la hierogamii străvechi cu zeul Taur, în care preotesele se dăruiau animalului, în mod simbolic sau efectiv, pentru a asigura fertilitatea pământului, în timp ce în India, un rit analog se efectua cu un cal, iar în Egipt cu țăpul sacru al zeului Min.

Picturile de pe sarcofagul de la Hagia Triada înfățișează cum se invocau morții: printr-un vas fără fund, ca *butoiul Danaidelor* a cărui semnificație rituală o putem înțelege astfel, preoteasa răspândește pe sol sângele sacrificial pe care fantomele vor veni să-l bea ca să-și extragă din el o viață efemeră.

Magie agrară, magie a morților, într-adevăr nimic nu lipsește pentru a face o legătură între viața minoică și cea a triburilor primitive. De altfel, primii locuitori ai Eladei n-au fost ei descriși ca niște sălbatici pe jumătate goi, adăpostiți în colibe din crengi, înarmați cu securi și cuțite din obsidian, folosindu-se de vase de ceramică scrijelate

grosolan, mândri de penele prinse în păr și de pietrele șlefuite ale brățărilor? Au fost evocați polinezienii, și comparația s-a extins de la moravuri la mitologie, căci nimic nu seamănă mai bine cu mitul lui Uranus și al Gaiei ca povestirea polineziană a despărțirii dintre Pământ și Cer. Mai mult, în jurul divinităților mișună cete de demoni ciudați a căror formă compozită ține de toate regnurile din natură și care, în privința ororii și a extravagantei, lasă mult în urmă creațiile cele mai stăruitoare din Sumer și Elam: doar invențiile sistematic monstruoase ale unui Hieronymus Bosch ar face onorabil față comparației, de pildă, cu amprente sigiliilor descoperite la săpăturile de la Zacro, măcar că folosirea lor pare să fi fost mai probabil de natură comercială decât religioasă. Aici, o femeie cu picioare de grifon și aripi de fluture; dincolo, un cap de cerb împodobit cu o gigantică, unică și vastă ramificație a coarnelor, flancat de două brațe omenești; și tot acolo, un profil sugerând mișcare, de care sunt agățate două aripi inutile, terminate cu un cap de capră bârboasă cu coarne de berbec.

În comparație cu aceste coșmaruri, în sânul acestei magii pure îndepărtate de armonia apoliniană ca și de misticismul dionisiac, și care nu cunoaște decât prihăniri tenace și contagioase, decât blesteme ale preoților agitând mantii purpurii în lumina soarelui la asfințit, decât farmece și exorcisme – după cum a arătat P.-M. Schuhl –, viața materială se înconjoară de cel mai delicat rafinament. Perfecțiunea frescelor nu mai trebuie elogiată. Desăvârșirea sculpturilor nu e cu nimic mai prejos, căci ingeniozitatea artistului a știut să varieze materia, să stilizeze forma fără ca prin aceasta să încremenească expresia, mulțumindu-se prea puțin cu reprezentarea pur teoretică pe care o pretinde magia. Așa este acest cap de taur din steatit negru, cu botul încrustat cu sedef, coarnele placate cu aur și ochii de cristal de rocă, în care o piatră purpurie simulează pupila. Confortul se bucura de aceeași grijă manifestată în desăvârșirea unei creații artistice: instalațiile hidraulice de la Cnossos le-au inspirat arheologilor suficiente pagini lirice, așa că ne putem abține aici de noi comentarii. În îmbrăcăminte, moda pare să se fi menținut la lucruri drăguțe și ea comportă, în orice caz, mai multă cochetărie decât noblețe, mai mult farmec decât o veritabilă măreție: într-adevăr, sunt aici rochii cu volane, fuste cu desene de ramuri și flori, crinoline cu borduri aplicate, bluze cu mâneci bufante, cu șiret strâns sub sânii lăsați liberi, pantofi cu toc, iar pe capul elegantelor, unde ace de păr de o extraordinară

bogăție susțin cârlionți și bretoane, se văd bentițe, toci, berete și turbane împodobite cu pene și egrete.

La o primă vedere, aceste evocări care corespund mai degrabă saloanelor Second Empire, mediilor celor mai lipsite de o viață profundă sau, elementar exprimat, chiar de conștiință umană, par a fi greu de conciliat cu universul de violență și teroare care a învăluit din toate părțile acest edificiu de lumină. Dar ar însemna să uităm că fastul ține de aceeași conjurație de instincte, pentru că tocmai lumea magică este cea în care niciun detaliu de viață materială nu este indiferent, orice modificare riscând să dezlănțuie cine știe ce catastrofă îndepărtată și excesivă. Dacă regele-preot este o victimă desemnată, cum să nu-l copleșești cu prezența mistică a pietrelor și a metalelor? Ființa simte că este la cheremul forțelor de care nu trebuie să fie nedemnă și a căror reflectare o împodobește cu o splendoare constantă și primejdioasă.

Astfel, în cazul particular, luxul însuși presupune influența tenebrelor până și în scânteietoarele manifestări ale vieții mondene. Peste tot este vorba de valori suverane, așa încât aceeași înduioșată atenție este cerută atât celor mai mici amănunte ale toaletelor, cât și riturilor. Orice teamă suscită o prudență mai mare în limitele pericolului, o detașare mai mare în limitele siguranței, câte o insolență ici și colo care sfidează, calmează sau joacă acea carte a prestigiului împotriva agresiunii spectrelor. A crede în fast și a disprețui frumusețea pură, a face din arta ceremonialului estetica însăși: ce erezie impresionantă! Dar, într-adevăr, nimic n-ar putea dovedi mai bine că forțele din umbră nu au abdicat și că între om și sufletul său încă nu există pace.

Trebuie să rătăcim printre ruinele palatului de la Cnossos în momentele de mare luminozitate. Zadarnic vom căuta urmele celei mai mărunte calități intelectuale. Armonie, ordine, simetrie, toate incidențele prin care arta clasică se apropie de geometrie și de linia severă a celor mai desăvârșite construcții ale spiritului lipsesc și ele, excluse parcă din principiu de o erupție dogoritoare de nestins. Aspectele opuse și înrudite descrise mai sus se suprapun perceptibil în aceste locuri a căror brutalitate bătătoare la ochi este accentuată de cimentul restaurărilor lui Evans. Complexitatea și misterul lor se îmbină cu ostentația și fastul. Terasale înalte, propileele cu coloane masive, balcoanele ce se deschid spre peisaje marine și spre nesfârșitul

câmpiilor dezvăluie un gust pronunțat pentru teatral, dar iată-l, fără nicio tranziție, pe acela al secretului: în curțile interioare minuscule a căror așezare capricioasă contrastează cu deschiderea și cu dimensiunile marii curți centrale, în culoarele dispuse în echer, scările neașteptate și inutile, puțurile de lumină, chiar sălile a căror intrare nu e niciodată la mijloc, în intervalul dintre aliniamentele de coloane, dar într-un colț, când nu se întâmplă ca însăși colonada să se deplaseze de la centru către extremități, dublând doi pereți unul după altul pentru a forma, la trei sferturi din încăpere, un unghi drept care contravine uzanțelor. Este astfel o arhitectură de poveste orientală cu zâne, cu aspect practic, de neînțeles și dramatic totodată, pe care o adoptă cu plăcere subteranele din romanele de aventuri, roade ale civilizației urbane: îmbinare dintre *o mie și una de nopți* și *Misterele Parisului*. Ne putem imagina fără ezitare că poemele lui Saint-John Perse descriu o civilizație de acest fel: „Legi date pe alte țărături și alianțe făcute prin femei, în sânul popoarelor destrămate, mari ținuturi scoase la mezat sub dogoarea soarelui, podșuri înalte pacificate și provincii vândute în parfum solemn de trandafiri... căpitani săraci rătăcind pe țărături nemuritoare, pâlcuri de notabili veniți să ne salute, întreaga populație virilă a anului purtându-și zeii pe niște prăjini... sărbători în aer liber întru cinstirea unor arbori uriași și ceremonii publice în onoarea unei mlaștini, consacrări de pietre negre, perfect rotunde, născocirea unor izvoare pe pământuri secătuite, închinarea unor cârpe în vârf de băț la apropierea dregătorilor și aclamații violente la poalele zidurilor pentru mutilarea adulților la soare”, pentru expunerea lenjeriei de nuntă!”

Aceste rânduri, în care cel mai neînsemnat detaliu trimite la câte un obicei răspândit, se potrivesc, fără îndoială, lumii minoice, dar nu evocă prin nimic, după cum se pare, imaginea clasică a Greciei, sanctuar subtil al echilibrului și al fericirii. Măsură, rațiune, înțelepciune, armonie, aceste calități caracteristice Partenonului nu-și au nici măcar începuturile la Cnossos. Dar nu e indiferent faptul că ele au fost cucerite pas cu pas prin înlocuirea valorilor barbare, și nu primite în dar prin nu se știe ce har generos. Calmul acestor zei nu este astfel decât o victorie veșnic amenințată și abia atunci își capătă adevăratul sens, căci dobândit cu eforturi scump plătite și niciodată obținut în întregime, iată-l atât de total, de semnificativ și admirabil încât ar fi trebuit socotit vid și neinteresant, fără perspectivă și fără

adâncime. Să-l privim pe frontonul Olimpiei pe Apollo *hiperdexios* întinzând brațul care aduce victoria: seninătatea lui nu e un dar al naturii sau un efect al obișnuinței, ea este fructul abia copt al efortului. Trebuie evocată această „ordine” pe care un cuvânt ilustru și nefericit o pune să domnească după represiuni și masacre. Această placiditate cucerită este cuceritoare la rândul ei. Acest surâs pe care ni-l imaginăm pe buzele zeului, dar care reușește să se înfiripe, exprimă un triumf destinat a fi veșnic reluat, mereu desăvârșit și mereu îmblânzit de teamă ca, înflăcăându-se până la beție, să nu devină prilejul unei prăbușiri. Iminența constantă a victoriei justifică destinderea, nu și renunțarea. Învingătorul trebuie să vegheze în continuare, să fie în stare, în orice clipă, să-și mobilizeze imediat energia, pentru că îndărătnicele forțe pe care le domină nu cedează niciodată. La drept vorbind, tensiunea însăși se menține, dar această exigentă acalmie o stabilizează, o modelează, îi conferă un stil. Este clipa periculoasă în care atletul, când simte că își îngenunchează adversarul, descoperă deodată că trebuie să-și mai stăpânească și elanul pentru a menține echilibrul când rezistența va dispărea.

Victoriile aduc drept compensație facilitățile, destinderea căreia vor să-i dea credibilitate, dezvoltarea vieții în realizări de pură formă. Înseamnă că vorbim deja despre lumea elenistică.

Calmul clasic nu va fi fost, așadar, decât o culme efemeră, o încercare a forțelor disciplinei de a supune aceste instincte înflăcărate care-l cereau chiar ele drept căpetenie de război și fără de care n-ar fi fost niciodată altceva decât ceea ce s-a făcut din el: un decor de operetă, un profil de templu sub un clar de lună de carte poștală.

Zămislirea patetică a eroilor s-a săvârșit între Labirint și Acropole. Ceea ce-l justifică pe Tezeu este nu atât faptul că a învins Minotaurul, cât că a trebuit să se lupte cu el; or, monștrii predestinează semizeii.

3. Paris, mit modern

Ur

„*Iată Cetatea Sfântă, rânduită în Occident!*” A. Rimbaud, *Paris se repeuple* „*Miturile moderne sunt și mai puțin înțelese decât miturile străvechi, deși suntem devorați de mituri*”.

Balzac, *La vieille fille* inul dintre cele mai derutante aspecte ale problemei miturilor este cu siguranță următorul: s-a dovedit că în numeroase civilizații miturile au corespuns unor necesități umane

Îndeajuns de esențiale ca să fie ridicol să presupunem că au dispărut. Dar nu prea înțelegem cum sunt satisfăcute aceste necesități și prin ce anume este asigurată funcția mitului în societățile moderne.

Cum mitul este clasificat la categoria imaginarului, pentru a răspunde acestei întrebări suntem tentați să apelăm la literatură. Totuși, se impun precauții considerabile. Dacă mitul ca atare are o valoare, ea nu este nicidecum de ordin estetic. Or, dacă vrem să descriem așa cum se cuvine natura interesului pe care îl suscită cărțile, precum și starea de spirit pe care o presupune parcurgerea lor, atunci trebuie să precizăm de la bun început că plăcerea frumosului o constituie pe prima, iar căutarea capodoperei o orientează pe a doua. Numai acest lucru poate părea redhibitoriu, căci de el depinde o consecință hotărâtoare: comunicarea dintre operă și public nu e niciodată altceva decât o chestiune de simpatii personale sau de tendințe convergente – o chestiune de gust și de stil. Astfel, verdictul definitiv ține întotdeauna de *individ*, nu pentru că societatea nu și-ar exercita influența, ci pentru că ea propune fără să constrângă. Mitul, dimpotrivă, aparține prin definiție de *colectivitate*, el justifică, susține și inspiră existența și acțiunea unei comunități, a unui popor, a unei bresle sau societăți secrete. Exemplu concret al comportamentului ce trebuie respectat și *precedent*, în sensul juridic al termenului, în domeniul foarte întins în vremea aceea al *vinovăției sacre*, el este investit prin acesta, în ochii grupului, cu autoritate și forță coercitivă. În această opoziție se poate merge mai departe și afirm că, tocmai când mitul își pierde puterea morală de coerciție, atunci devine literatură și obiect de satisfacție estetică. Este momentul în care Ovidiu își scrie *Metamorfozele*.

O apropiere posibilă se conturează totuși, pentru că, în principiu, există mai multe modalități de a privi literatura. Oricum ar fi, preocuparea pentru capodoperă nu este decât una dintre ele și ne putem imagina, în locul celor mai rare reușite, numai ansamblul operei, fără a ține seama de stil, forță sau frumusețe, acordând, de pildă, o valoare simptomatică eminentă doar tirajului. Asta înseamnă să dăm în mod deliberat întâietate cantității, avantajul zdrobitor fiind de partea literaturii populare, în detrimentul celei culte. Dar, pe această cale, analistul recapătă o oarecare siguranță, își măsoară mai bine șansele de a sesiza legile genului, liniile sale de forță și, mai ales, influența sa practică asupra imaginației, sensibilității și acțiunii. În

sfârșit, problema este astfel readusă la nivelul colectivității și literatura devine și ea – fără ca, la drept vorbind, să ne putem gândi la mit – o forță, comparabilă cu presa, de pildă, dar situată în imaginarul pur, acționând fără îndoială într-un fel infinit mai indirect și mai difuz, exercitând totuși o presiune de aceeași natură și aproape cu aceeași suprafață utilă.

În aceste condiții, cercetătorul dornic să studieze datini și cutume, demersurile sociale ale imaginației, în scopul dezinteresat al cunoașterii sau pentru că se gândește la obținerea unui profit imediat pentru eficacitatea acțiunii lui, ajunge în mod fatal la această concepție foarte specială despre literatură, concepție pe care artiștii o vor eticheta cu ușurință drept puțin detașată, cinică sau disprețuitoare dar, pentru unii, lucidă, poate chiar machiavelică, într-un cuvânt, *luciferică*, ceea ce și este de altfel, dacă ne gândim mai bine. Sumar vorbind, această atitudine față de critica estetică se înrudește cu poziția sociologiei față de valorile morale *apriorice* și a psihologiei așa-zis științifice față de regulile silogismului. De-ar fi să-i dăm un nume, ea ar fi un fel de *sociologie literară*. Pentru literatura cultă, rezultă o consecință fericită; fără îndoială, ea nu poate fi separată de literatura populară și se așteaptă ca în aceeași epocă, și în aceeași țară, să se regăsească în ambele aceleași tendințe, îndemnuri, chiar și *mituri* la nevoie (fiindcă, de fapt, și cercetarea miturilor a determinat această manevră), dar i se recunosc obiectiv meritele deosebite, merite ce sunt studiate după cum se cuvine în calitate de factori importanți ai problemei, și anume: reușita tehnică în maniera superiorității unui armament, aureola prestigiului în maniera unui trafic de influență, în sfârșit, cel mai înalt grad de conștiință ca binecunoscuta domnie a chiorilor în țara orbilor.

În lumina celor de mai sus, credem că va părea acceptabilă afirmația că în această perspectivă există o reprezentare a orașului mare care *acționează destul de puternic asupra imaginațiilor pentru ca în practică să nu se pună niciodată problema exactității sale*, reprezentare născocită până în cele mai mici amănunte de cărți, totuși destul de răspândită ca să se înscrie acum în mentalul colectiv și să aibă drept urmare o anumită forță coercitivă. Se recunosc deja aici caracteristicile reprezentării mitice.

Această investire a decorului urban cu calități epice, mai precis această exaltare subită în direcția fantasticului a descrierii realiste a

unei cetăți bine definite, cea mai bine integrată în existență cititorilor din câte s-au pomenit vreodată, nu a scăpat atenției istoricilor literari. Este prezentă în prima jumătate a secolului al XIX-lea, când deodată tonul se ridică de îndată ce Parisul este pus în scenă. Se pare atunci că, pentru a solicita sau a obține atenția, grandoarea și eroismul nu mai sunt obligate să îmbrace costumul grecilor lui Racine sau al spaniolilor lui Hugo; întoarcerea în timp și spațiu nu mai este necesară ambianței tragice pentru ca ea să apară ca atare. Conversiunea e totală; lumea supremelor măreții și a inexpiabilelor decăderi, a violențelor și a misterelor neîntrerupte, lumea în care, în orice clipă, totul este oriunde posibil, pentru că imaginația și-a delegat dinainte și își situează aici de îndată solicitările cele mai extraordinare, această lume nu mai este îndepărtată, inaccesibilă și autonomă; este lumea unde fiecare își duce traiul.

Acest fenomen, contemporan cu începuturile marii industrii și cu formarea proletariatului urban, este legat în primul rând, ca să încep cu aspectul cel mai evident, de transformarea romanului de aventuri în roman polițist. Trebuie socotit drept un bun câștigat faptul că această metamorfoză a Cetății ține de transpunerea în decorul ei a *savanei* și a *pădurii* lui Fenimore Cooper¹, unde fiecare ramură frântă semnalează o neliniște sau o speranță, unde fiecare trunchi de copac ascunde pușca unui dușman sau arcul unui răzbnător nevăzut și tăcut. Toți scriitorii, cu Balzac în frunte, au subliniat clar acest împrumut și au recunoscut cinstit ceea ce îi datorau lui Cooper. Lucrări de tipul *Les Mohicans de Paris* a lui Alexandre Dumas, cu titlu cel mai semnificativ între toate, sunt dintre cele mai frecvente. Această transpunere este bine stabilită, dar nimeni nu se îndoiește că romanul negru n-ar fi avut și el rolul său; *Les Mystères de Paris* amintesc pe alocuri de *Les Mystères du Château d'Udolphe*². Structura mitică se dezvoltă rapid: Cetății tentaculare i se opune Eroul legendar menit s-o cucerească. În realitate, nu există lucrare din acea vreme care să nu conțină o cât de vagă invocație dedicată capitalei, iar celebrul strigăt al lui Rastignac este de o discreție neobișnuită, deși episodul comportă toate trăsăturile obișnuite ale temei. Eroii lui Ponson du Terrail sunt mai lirici în inevitabilele lor discursuri adresate „Babilonului modern” (Parisul nu mai este numit altfel) ³ și merită să fie citite, de pildă, perorația lui Armand de Kergaz din *Les drames de Paris* și mai ales cea a geniului răului, falsul Sir Williams, din *Le Club des Valets de Coeur*:

O, Paris, Paris! Tu ești adevăratul Babilon, adevăratul câmp de luptă al inteligențelor, adevăratul templu în care răul își are cultul și pontifii săi, și cred că răsuflarea arhanghelului tenebrelor trece veșnic asupra-ți precum brizele peste nesfârșitul mărilor. O, furtună încremenită, ocean de piatră, vreau să fiu în brațele valurilor tale dezlănțuite, să fiu acel vultur negru ce înfruntă trăsnetul și doarme surâzând deasupra furtunii cu aripile-i mari întinse; vreau să fiu geniul răului, vulturul mărilor, al acelei mări, cea mai perfidă și mai furtunoasă, în care se zvârcolesc și din care țâșnesc pasiunile omenesti.

Credem că în aceste rânduri, în care eleniștii vor fi surprinși să recunoască una dintre cele mai cunoscute imagini ale lui Pindar, se regăsesc *cuvintele nesăbuite, deși încărcate de o infernală măreție* ale contelui de Lautreamonn. Regis Messac a semnalat deja acest aspect. Într-adevăr, este vorba despre același Paris, cel căruia Eugen Sue i-a descris speluncile și i-a populat subteranele labirintice cu personaje care n-au întârziat să devină celebre: Cuți-tarul, Prințul Rodolphe, Fleur de Marie, învățătorul. Ambianța orașului participă la mister: ne amintim lampa divină cu cioc de argint, cu luciri „albe ca ale luminii electrice” care, în *Les Chants de Maldoror* coboară lent pe Sena, traversând Parisul. Mai târziu, la celălalt capăt al ciclului, în *Fantômas*, tot pe Sena, spre Quai de Javel, se vor oglindi inexplicabile licăriri rătăcind în adâncuri. În felul acesta, misterele Parisului se perpetuează, identice cu ele însele: miturile nu sunt atât de trecătoare pe cât s-ar crede.

Cu toate acestea, apar neîncetat noi opere în care orașul este personajul esențial și difuz, iar numele Parisului, care figurează aproape întotdeauna în titlu, demonstrează în suficientă măsură că publicului îi place să fie astfel⁵. În aceste condiții, cum să nu se fi dezvoltat în fiecare cititor convingerea intimă – întâlnită și astăzi – că acel Paris cunoscut de el nu e singurul, că nu e nici măcar cel veritabil, că nu e decât un decor luminat cu strălucire, dar prea *normal*, în care mașiniștii nu se vor lăsa descoperiți niciodată, decor care ascunde un alt Paris, cel real, un Paris fantomă, nocturn, insesizabil, cu atât mai puternic cu cât este mai secret, un Paris care în orice colț și în orice clipă se amestecă în mod periculos cu celălalt? Caracteristicile gândirii infantile, artificialitatea în primul rând, prezidează acest univers ciudat de prezent: aici nimic nu se petrece fără să fi fost îndelung premeditat,

nimic nu are legătură cu aparențele, totul este pregătit spre a fi folosit la momentul potrivit de către eroul atotputernic și stăpân al locului. Ați recunoscut Parisul seriilor *Fantômas*, a căror atmosferă a fost redată în mod strălucit de Pierre Very. Potrivit lui, eroul-tip este Omul-cu-ochelari-fumurii: „... geniul crimei, împăratul spaimei, maestrul deghizărilor bizare, cel ce-și schimbă înfățișarea după bunul său plac și al cărui costum, mereu altul, sfidează orice încercare de descriere; cel căruia nu i se potrivește niciun semnăment... cel față de care gloanțele rămân neputincioase, lamele cuțitelor se tocesc, cel care bea otrava precum alții laptele”. Și iată acum, potrivit aceluiași autor, un fragment din viața sa:

Era cel a cărui locuință, trucată, comunică cu miezul pământului, cu ajutorul unor ascensoare imposibil de imaginat. În plin câmp, el reapare. Trece o țărănuță, o păstoriță de găște, care este, care nu poate fi decât un copoi deghizat. Celălalt adulmecă primejdia, dispăre sub pământ. De-a lungul subteranelor închise, la fiecare sută de metri, uși triple de oțel pe care le pune în mișcare cu degetul mic apăsând niște butoane; traversează ascunzători înțesate cu arme și bijuterii, laboratoare pline de retorte, bombe și mașini infernale; în fine, revine la suprafață. Noaptea, la Notredame. Un altar pivotează. Iată omul cu ochelari fumurii, el are cheile sacristiei și paracliserul, complicele lui, îi luminează calea cu o lumânare. La Muzeul Luvru, portretul Giocondei se dă în lături, omul cu ochelari fumurii se ivește. El are cheile ușii, la fel și ale grilajului, gardianul, care-i este devotat, îi luminează calea cu o lanternă. Acum, în beciurile Prefecturii. Tot el. Agenții – acoliții săi – se prefac că dorm când trece el. Și de acolo are chei. El are toate cheile.

Intră apoi într-o cafenea, comandă o bere la ȝap: chelnerul, care e sufletul lui blestemat, îi strecoară un bilet sub farfurie. Deplin liniștit, omul cu ochelari fumurii ajunge la ușă. (Era și timpul. În spatele lui, un cârd de copoi cu pistoalele în mână dau năvală în cafenea; ăștia nu mai sunt de-ai lui.) Între timp, el etc.6.

Să ne fie iertat acest lung citat, dar alura lui de ditiramb, deosebit de bine adaptată subiectului, suportă cu greu o cezură. Și, după cum se va vedea, el corespunde gândurilor ascunse ale creatorilor genului. În sfârșit, el marchează un nou progres în descrierea mitică a capitalei: fisura ideală care despărțea Parisul aparențelor de Parisul misterelor este acum astupată. Cele două Parisuri care, la început, coexistau fără a se confunda, sunt reduse

acum la unul și același. Mai întâi, mitul s-a mulțumit cu avantajele nopții și ale cartierelor periferice, ale străduțelor necunoscute și ale catacombelor încă neexplorate. Dar a ieșit repede la lumină și a cucerit inima cetății. El *ocupă* clădirile cele mai frecventate, cele mai oficiale, cele mai liniștitoare. Notredame, Luvrul, Prefectura au devenit locurile sale de predilecție. Nimic nu scapă epidemiei, peste tot miticul a contaminat realul.

Pentru această transfigurare a vieții moderne trebuie să-i fim îndatorați mai cu seamă romanului polițist. Chesterton semnală acest lucru încă din 1901: „Această concepție a marii cetăți înțelese ea însăși ca o ciudățenie izbitoare și-a găsit cu siguranță *Iliada-i* proprie în romanul polițist. Nimeni nu s-a putut abține să nu remarce că, în aceste povestiri, eroul sau anchetatorul străbat Londra cu o nepăsare față de congenerii lor și o nonșalanță comparabilă cu aceea a unui prinț din povești, călător în țara elfilor. În timpul acestui voiaj încărcat de aventuri, banalul omnibus ia înfățișarea antediluviană a unei corăbii fermecate. Iată că luminile orașului strălucesc la fel ca ochii unor spiriduși fără de număr etc”. 7

Ne aflăm aici în fața unei poetizări a civilizației urbane, a unei adeviziuni cu adevărat profunde a sensibilității la orașul modern, care, de altfel, ia naștere odată cu aspectul său actual. Trebuie cercetat acum dacă acest fenomen nu este dovada unei revoluții a mentalității, la un nivel mai general. Pentru că, dacă această transfigurare a orașului este într-adevăr un mit, ea trebuie să fie, la fel ca miturile, susceptibilă de a fi supusă interpretărilor și revelatoare de destine.

Am înțeles deja substratul social și demografic: creșterea considerabilă a concentrărilor industriale, exodul rural, suprapopularea orașelor, apariția marilor magazine (*Lafille mal gardee, Les deux magots, Le diable boiteux* etc), a marii finanțe (Rothschild, Fould, frații Pereire etc), a societăților pe acțiuni etc. În 1816 sunt cotate la Bursă 7 valori, în 1847, peste 200. Construcția de căi ferate cunoaște un avânt fără precedent. Proletarizarea produce primele-i victime, societățile secrete se înmulțesc vertiginos.

Este de înțeles că o schimbare atât de radicală a provocat o oarecare tulburare a conștiințelor deja răscolite de romantism. De data aceasta însă, șocul se produce în sens invers: este o chemare imperioasă, dar nu mai puțin lirică, a realității și a actualului. De fapt, ridicarea vieții urbane la rang de mit înseamnă imediat pentru cei mai

lucizi o luare de poziție acută în favoarea *modernității*. Este cunoscut locul pe care-l ocupă acest concept la Baudelaire: nimeni nu se va mira dacă va descoperi în el un partizan hotărât și pasionat al noii orientări. În ceea ce-l privește, se pune aici întrebarea „principală și esențială”, și anume aceea de a ști dacă epoca lui este marcată de „o frumusețe deosebită, inerentă unor noi pasiuni”. Răspunsul lui este cunoscut: el este însăși concluzia celei mai importante dintre scrierile lui teoretice, cel puțin sub aspectul întinderii ei:

„Miraculosul ne învăluie și ne adapă la fel ca atmosfera, dar noi nu-l vedem... Fiindcă eroii *Iliadei* nu ajung decât până la glezna voastră, o, Vautrin, o, Rastignac, o, Birotteau, și tu, o, Fontanares, care, îmbrăcați în fracul funebru și răvășit pe care cu toții îl purtăm, n-ai îndrăznit să povesteti publicului durerile voastre; și tu, Honoré de Balzac, tu, cel mai eroic, mai ciudat, mai romantic și mai poetic dintre toate personajele pe care le-ai smuls din însuși sufletul tău” 8.

Avem astfel o primă fază a unui fel de teorie a caracterului epic al vieții moderne, cu consecințe încă imprevizibile, dar de dezvoltarea căreia Baudelaire se va preocupa toată viața⁹, *Les Fleurs du Mal* fiindu-i doar o palidă ilustrare, poate chiar o soluție de compromis în ochii autorului care visa atunci să scrie *romane* (a lăsat numai titlurile) și care, în decembrie 1847¹⁰, îi mărturisește mamei sale: „Odată cu prima zi a noului an, încep și o nouă meserie, Romanul, adică crearea unor opere de pură imaginație. Este inutil să-ți demonstrez însemnătatea, Frumusețea și nemărginirea acestei arte...” Mai târziu se gândea să jure că *Les Fleurs du Mal* este „o carte de artă pură”, dar, previne el totodată, făcând acest lucru „ar minți cu nerușinare” 11. Se înțelege atunci în ce spirit îl invocă pe Balzac care dezvoltă mitul Parisului – în sens baudelairian – mai mult ca oricare altul. La rândul său, Hugo cedează curentului și scrie *Les Misérables*, epopee a Parisului în bună parte, carte care vine după exotismul cu sclipiri amăgitoare din *Les Orientales* și *Han d'Islande* (măsurați drumul parcurs) 12. Nici el nu vede în Balzac un realist: „Toate cărțile sale – spune el în discursul ținut la mormântul romancierului – se constituie într-una singură, o carte vie, luminoasă, profundă, în care se vede cum întreaga noastră civilizație contemporană circulă de colo-colo, merge, se mișcă, buimăcită, mănătată de nu știu ce sentiment de spaimă împletit cu realul”. Baudelaire nu-și va schimba părerea pe această temă: „De nenumărate ori am fost uimit să văd că marea glorie a lui Balzac a fost

aceea de a trece drept un observator. Mie mi s-a părut întotdeauna că principalul său merit a fost acela de a fi un vizionar, și încă unul pasionat” 13. Când lansează teoria eroismului modern, el se gândește de fapt la Parisul lui Eugene Sue și al lui Balzac, mai mult, el începe să se inspire din faptul divers: „Spectacolul vieții elegante și al miilor de ființe fără căpătâi care circulă prin subteranele marelui oraș – criminali și femei întreținute –, *La Gazette des Tribunaux* și *Le Moniteur* dovedesc că trebuie doar să deschidem ochii ca să ne cunoaștem eroismul” 14. Gustul acesta al modernității merge atât de departe încât Baudelaire, ca și Balzac, îl extinde până la cele mai neînsemnate detalii ale modei și ale vestimentației. Ambii le studiază aprofundat, convertindu-le în probleme morale și filozofice¹⁵, pentru că reprezintă realitatea imediată sub aspectul ei cel mai acut, cel mai agresiv, poate cel mai iritant, dar și cel mai frecvent întâlnit¹⁶ în viața de toate zilele. După cum a subliniat E.R. Curtius, aceste detalii vestimentare manifestă printre altele „o transpunere în registrul capricios și surâzător a luptei patetice și violente dintre forțele noi ale epocii” 17.

Nu e greu de observat că această atenție sistematică acordată vieții contemporane semnifică mai întâi o opoziție față de caracteristicile exterioare ale romantismului: gustul pentru culoarea locală, pentru pitorescul exotic, pentru gotic, ruine și fantome. Dar, privind lucrurile în profunzime, mai înseamnă și o ruptură radicală de răul secolului, înseamnă, în orice caz, revizuirea conceptului de erou maladiv, visător și neadaptat. Într-adevăr, orașului mitic, *creuzet al pasiunilor*, care exaltă și macină unul după altul caracterele oțelite, trebuie să i se opună un erou animat de voința de putere, ca să nu spunem de cazarism. „Destinul unui om puternic este despotismul”, scrie Balzac, iar unul dintre cei mai buni analiști ai săi observă că el a descris „ființe care, ieșite de sub imperiul neliniștii și al tulburărilor vieții sentimentale, eliberate de dezgustul paralizant de viață, au regăsit drumul responsabilității morale, al activității eficiente, al credinței care sfărâmă toate obstacolele” 18. Anumite romane ale sale sunt, în această perspectivă, răspunsuri precise la *René* sau la *Obermann*. În realitate, visul și succedaneele sale nu joacă cine știe ce rol în viața personajelor lui Balzac. Neîndoielnic, mai că le-ar fi tratat cu disprețul lui D.H. Lawrence care le compară cu mizeriile din cutiile de gunoi și consideră ca pe o ciudată aberație nu faptul că stârnesc

interes, ci că li se atribuie o *valoare* 19. Cu toate acestea, deși sunt deliberat implicate în acțiune, personajele din *La Comedie humaine* nu sunt mai puțin romantice, fie că însăși firea eroului comportă un dram de romantism care ține de funcția sociologică a noțiunii, fie că – după cum observă Baudelaire, aici ca întotdeauna complicele lui Balzac în această aventură a modernității – romantismul rămâne „un har ceresc sau infernal” care distribuie „stigmatе etеrne” 20.

Orice ar fi, eroi civilizatori ca Benassis, sau cuceritori, ca Rastignac, personajele lui Balzac, când ajung foarte aproape de țintă, în fața *realității care devine aspră când vrei s-o cuprinzi*, lasă de obicei în urmă un trecut oarecum tulbure, neclar sau dificil, înrudit cu viața predecesorilor lor din frumoasa epocă romantică, trecut în care s-au format și ale cărui amprente le păstrează, dar de care se îndepărtează fără nostalgie și care, prin toate aceste trăsături caracteristice, ar putea corespunde, în mitologia clasică, perioadei zise de *ocultare* ce precedă întotdeauna, pentru erou, perioada încercărilor și a triumfului: Dionysos la Nysa, Apolo păstor la Admet, (Edip în fața Sfînxului, Ahile la femeile din Scyros. Nimic mai instructiv în acest sens decât tipul lui Vautrin, revoltat și creator totodată²¹, *ocnașul îndărătnic în urma căruia poarta temniței se închide mereu*, dar, în același timp, spirit eficient, inteligent și sigur de sine, care trage din umbră firele unor mașinații complicate și grandioase²².

În fond, nici eroul romantic, nici eroul *modern* nu sunt satisfăcuți de starea de fapt pe care le-o creează societatea. Dar unul se dă în lături, pe când celălalt decide s-o cucerească, astfel încât romantismul ajunge la o teorie a plictisului, iar sentimentul *modern* al vieții la o teorie a puterii sau, cel puțin, a energiei. În

Parisul transfigurat al lui Hugo și Balzac apar fără întârziere figurile lui Enjolras și Z. Marcas – acești primi reprezentanți ai tipului specific francez, după opinia lui Curtius, de revoluționar cast – care nu concep puterea decât investită cu acel caracter nemilos și *cvasi-pontifical*² conturat de D.H. Lawrence în formule penetrante. În ce-l privește pe Baudelaire, acesta își imagina că doar exercitarea puterii „conferă, în lipsa virtuții, o anumită noblețe a atitudinii” 24, anunțând astfel concepția romancierului englez: „Oricum, trebuie ca cineva să exercite puterea și se cuvine s-o posede numai cei care sunt înzestrați cu un dar natural pentru ea și resimt un oarecare respect pentru caracterul ei sacru” 25. Acest *dar natural* înlocuiește în mod

ciudad aici *darurile cerești pe care munca și banii nu le pot conferi*, acele daruri la care se gândește Baudelaire când se referă la crearea unei *noi aristocrații*²⁶. O dată mai mult, această preocupare se regăsește la Lawrence: „Vom întemeia un ordin cavaleresc în care vom fi cu toții prinți, la fel ca îngerii. Va trebui să realizăm acest vis sau, cel puțin, să-i dăm viață, să-l facem să se nască pe pământul supravegheat de vechea noastră viclenie, călăuzit de deprinderile noastre ancestrale de militarism mercenar”²⁷. În ce-l privește pe Balzac – pentru a încheia ciclul – va fi îndeajuns să amintim că el este omul a cărui primă operă, sau aproape, se întâmplă să fie o *Histoire impartiale des Iezuites*, considerată de autor un omagiu adus „celeii mai frumoase societăți care a existat vreodată”, și că este totodată creatorul lui Vautrin și cel ce a compus *Histoire des Treize*, al cărui început este destul de cunoscut: „În timpul Imperiului și în Paris s-au întâlnit treisprezece bărbați, toți cuprinși de același sentiment, toți dotați cu suficientă energie pentru a rămâne credincioși aceleiași idei... politicieni suficient de profunzi pentru a disimula sacrele legături care-i uneau, suficient de puternici pentru a se ridica deasupra tuturor legilor, suficient de îndrăzneți pentru a întreprinde orice...” Mai marele lor fusese și el de părere că „societatea trebuia să aparțină în întregime unor oameni distinși care să adauge înzestrării lor spirituale firești, cunoștințelor dobândite și averii lor un fanatism destul de înflăcărat ca să poată topi într-un singur șuvoi aceste forțe diferite”. Pe de altă parte, ca și acei *dandys* care, în viziunea lui Baudelaire, urmau să fie temelia noii sale aristocrații, ei sunt oameni „superiori, distanți și zeflemitori”, atrași printre altele „spre plăceri asiatice de forțe cu atât mai excesive cu cât, adormite vreme îndelungată, se trezeau și mai furioase”²⁸. De altfel, cei doi scriitori apelează riguros la exemple comune: Societatea lui Iisus și Bătrânul de pe Munte. Comparabili cu *ambicioșii și umilii sectari*²⁹ ai acestuia, miticii asociați ai romancierului, care se bucură de „fericirea continuă de a nutri o ură secretă față de oameni”, țin sub misterioasa lor stăpânire un Paris căruia Balzac îi face la începutul povestirii o lungă descriere lirică și fiziognomonică. Prezența, în fine, ca niște „pungași cu mânuși galbene ce se plimbă în trăsurile luxoase”⁻⁵⁰, ei sunt deja personaje care se înscriu în literatura populară. Iată, așadar, cum se reflectă în mințile lucide și privilegiate gândul ascuns al creării unui ordin monastic și militar rezervat elitelor, scutit de morala vulgară și destinat cuceririi

din principiu și din instinct; este contrapartea elaborată a mitului pe care romanul foileton a răspândit-o și care începe deja să impună imaginarului, în mod confuz, viziunea unui oraș imens, adormit, deasupra căruia un Fantômas uriaș, mascat, cu obrazul ras proaspăt, purtând frac și joben, cu piciorul sprijinit pe o clădire, întinde o mână atotputernică, atitudine în care avea să fie văzut mai târziu pe copertile revistelor.

Într-un cuvânt, către 1840 se constată o schimbare importantă survenită în lumea exterioară, îndeosebi în decorul urban. Totodată ia naștere o concepție despre oraș impregnată de un caracter net mitic, concepție care atrage după sine o evoluție a eroului și o revizuire severă a valorilor romantice. Această revizuire tinde să le înlăture părțile slabe și să le sistematizeze, dimpotrivă, laturile agresive și îndrăznețe. Într-adevăr, romantismul marchează momentul conștientizării de către om a unui mănunchi de instincte de a căror reprimare societatea este foarte interesată, dar, pentru o bună parte, el exprimă o renunțare la luptă, chiar un refuz al luptei. De aceea, în relația cu societatea, scriitorul romantic adoptă lesne o atitudine defetistă. El se întoarce spre diferitele forme ale visului, spre *o poezie a refugiului și a evaziunii*, încercarea lui Balzac, ca și a lui Baudelaire, este exact inversă și tinde să integreze în viață cerințele pe care romanticii se resemnau să le satisfacă doar pe planul artei și din care poezia lor își trăgea seva. Prin aceasta, demersul celor doi este vizibil apropiat de mit, *care înseamnă întotdeauna o creștere a rolului imaginației în viață* în măsura în care, prin natura sa, el este susceptibil să incite la acțiune. Dimpotrivă, o literatură de refugiu și evaziune rămâne exclusiv *literară*, pentru că servește la procurarea *celor mai ideale, celor mai inofensive dintre satisfacțiile de substituie*, determinând, în consecință, un recul al imaginației în domeniul exigențelor practice. Reiese din toate acestea că romantismul de veche practică este prin esență în totală incapacitate de a crea mituri. El producea, desigur, cu ușurință basme cu zâne și povești cu fantome, se scălda în fantastic, dar, tocmai prin aceasta, se îndepărta de mit. Într-adevăr, mitul, *imperativ și exemplar*, nu are nimic comun cu înclinația pentru supranatural care acționează ca un *derivativ* și manifestă doar o adaptare insuficientă la societate, în loc să reprezinte o viziune colectivă, exaltată și captivantă a acesteia.

Pentru ca, dimpotrivă, opera lui Balzac să apară ca autentic

mitică, va fi îndeajuns să amintim că încă din timpul vieții autorului se constituiseră, la Veneția și în Rusia, cercuri de bărbați și femei care își distribuiau rolurile personajelor din *La Comedie humaine* și se străduiau să trăiască după modelul lor. Nu discutăm aici despre infantilismul unor asemenea manifestări. Cu toate acestea, trebuie să reținem faptul că se ignoră prea mult natura nevoilor prost definite pe care ele le presupun și că a face speculații pe marginea lor este în mod vădit o modalitate sigură de influențare a omului.

În sfârșit, ne este permis să avansăm o concluzie gravă: mitul Parisului anunță ciudatele puteri pe care le va avea literatura. Se pare că arta, mai mult chiar, *imaginația în ansamblu*, renunță la lumea ei autonomă pentru a încerca ceea ce Baudelaire, pe care trebuie să-l cităm pentru ultima oară, numește inspirat „transpunerea *legendară* a vieții exterioare” 31. Expresie a uneia și aceleiași societăți, tot ceea ce se scrie, indiferent de nivelul la care este examinat, lasă să se întrevadă o coerență nebănuită și, drept urmare, o putere de convingere, dacă nu chiar de presiune și de aservire care, în sfârșit, face din literatură ceva serios. Căutarea Frumosului, atât de suspectă ca activitate valabilă pentru cel ce nu este un estetik, pare neglijabilă în comparație cu ansamblul fenomenului. N-ar putea interesa decât pe un leneș capricios. Pentru arta propriu-zisă ar putea fi o pierdere gravă, dar discuția rămâne deschisă. În orice caz, acest amănunt nu înseamnă nimic. Este mult mai important să concepem posibilitatea devierii esteticii în direcția *dramaturgiei*, adică a acțiunii asupra omului în favoarea reprezentărilor suscitade de însăși morfologia societății în care el trăiește și inerente evoluției și dificultăților sale. Este și mai important să constatăm că, în realitate, *de când toată lumea citește* –, fenomene de acest gen chiar au loc. Pentru că, în aceste condiții, problema mitului trebuie reactualizată, după cum trebuie ținut seama de existența lui, fapt care ne îndeamnă să regândim multe lucruri sub un unghi nou³³.

NOTE

1. Cf. Regis Messac, *Le „Detective Novel” et l'influence de l'apensee scientifique*, Paris, 1929, pp. 416 – 440.

2. Îndeosebi prin importanța precumpănitoare a pivnițelor și a subteranelor.

3. Originea acestei denumiri trebuie căutată, fără îndoială, în cuvintele predicatorilor speriați de nenumăratele primejdii de perdiție

ale marelui oraș. S-ar putea face astfel o cercetare referitoare la rolul Bisericii în crearea mitului Parisului și la felul în care acesta a moștenit o reprezentare a Babilonului, ea însăși mitică în bună parte.

4. Vreau să subliniez aici numai trăsăturile comune de stil și de limbaj în lirică. Pe de altă parte, legătura dintre *Les Chants de Maldoror* și romanul foileton sunt prea cunoscute pentru ca să mai insistăm aici. Studiarea lor serioasă rămâne totuși încă de întreprins.

5. Se cuvine să cităm câteva titluri. Le extrag din bibliografia lui Messac: 1841, H. Lucas, *Les Prisons de Paris*; 1842 – 43, E. Sue, *Les Mystères de Paris*; 1844, Vidocq, *Les Vrais Mystères de Paris*; 1848, M. Alhoy, *Les Prisons de Paris*; 1852 – 56, X. de Montepin, *Les Viveurs de Paris*; 1854, Alex. Dumas, *Les Mohicans de Paris*; 1862, P. Bocage, *Les Puritains de Paris*; 1864, J. Claretie, *Les Victimes de Paris*; 1867, Gaboriau, *Les Esclaves de Paris*; 1874, X. de Montepin, *Les Tragedies de Paris*; 1876, F. de Boisgobey, *Les Mystères dunouveau Paris*; 1881, J. Claretie, *Le Pave de Paris*; 1888.

9 10

11 12

13.14.

15.

G. Aymard, *Les Peaux-Rouges de Paris* etc. Firește, ar trebui adăugate titluri de tipul *Les Mystères du Grand Opera* de Leo Lespes (1843), în care numele Parisului este doar sugerat, sau cele de tipul *Les Mystères de Londres* (Paul Feval, 1844), unde este doar transpus. Pierre Very, *Les Metamorphoses*, N.R.F., 1931, pp. 178 – 179. În afară de numeroase romane polițiste, îi datorăm lui P. Very un articol remarcabil publicat în *Revue européenne* (mai iunie-iulie, 1930), în care dovedește o excepțională înțelegere a imaginației moderne. Articolul merită să fie semnalat.

G.K. Chesterton, „Defence of the Detective Story”, *The Defendant*, London, 1901, p. 158. Cf. R. Messac, op. cit., p. 11. Baudelaire, *Salon de 1846*, cap. XVIII, „De l'heroisme de la vie moderne”.

Cf. „Le peintre de la vie moderne”, „l'école paienne” etc. Adică zece ani înainte de *Les Fleurs du Mal*; în pofida legendei, se vede clar cât de puțin reprezintă acestea vocația tiranică de o viață. *Lettres*, Paris, 1905, p. 522.

Mai târziu, în *L'Homme qui rit*, Victor Hugo se va strădui să descrie atmosfera unui oraș în timpul nopții: „... micul rătăcitor

suporta apăsarea nedefinită a orașului adormit. Liniștea de furnicar paralizat produce amețelă. Toropeli ce-și conjugă coșmarurile, cohorte de adormiți etc.”

Articol despre Théophile Gautier, cap. IV.

Salon de 1846, cap. XVIII. Să ne amintim că *Les Mystères de Paris* a apărut în 1843 și să remarcăm că „milioanele de ființe șovăielnice care circulă în subteranele unui mare oraș” sunt pentru un spirit atât de critic cum este Baudelaire un *obiect de credință*. De ar fi numai aceasta și ar fi îndeajuns pentru a demonstra caracterul mitic al reprezentării Parisului. Pentru poet, el va rămâne așa toată viața: gândiți-vă la „Tableaux Parisiens” din *Les Fleurs du Mal*, și mai ales la *Salon de 1859*, în care Baudelaire regretă îndelung absența picturilor reprezentând solemnitatea firească a unui oraș imens, *măreția sumbră a celei mai neliniștitoare capitale* pe care numai un ofițer de marină a reușit s-o redea corect (cap. VIII). Baudelaire apără vehement costumul negru (cf. *supra*), iar Balzac scrie o *Physiologie de la cravate et du cigare*, o *Theorie du gant* și un *Trăite de la vie elegante*.

16. Mai mult, la Baudelaire aceste preocupări se conjugă cu importanta teorie a dandysmului, perceput ca problemă de morală și modernitate.

17. E.R. Curtius, *Bakac*, trad. fr., pp. 194 – 195.

18. E.R. Curtius, op. cit., p. 303.

19. „Nu este de demnitatea noastră să acordăm acestor netrebnicii o importanță reală. De asemenea, nu este de demnitatea noastră să înjosim integritatea individuală răscolind și scormonind gunoiul a ceea ce este accidental și inferior, adunătură de coincidențe mecanice și de automatisme. Numai evenimentele care privesc un suflet în integritatea-i deplină au un sens, fie că sunt generate de el, fie că-l modifică”. *Fantaisie de l'inconscient*, pp. 202 – 203.

20. *Salon de 1859*, cap. VI.

21. V. analiza lui Curtius, op. cit., p. 159.

22. Este exact complexul pe care eu îl numesc spirit *luciferic*. El corespunde momentului în care revolta se transformă în voință de putere și, fără să piardă ceva din caracterul său pasionat și subversiv, atribuie inteligenței, viziunii cinice și lucide asupra realității, un rol de prim ordin în finalizarea scopurilor sale. Este trecerea de la *agitație* la *acțiune*.

23. Cuvântul îi aparține lui Hugo, care-l descrie pe Enjolras ca pe

o fire pontificală și războinică. Personajul, de o frumusețe angelică, pare destul de exact inspirat de Saint-Just.

24. *Salon de 1859*, cap. VI.

25. D.H. Lawrence, *Kangaroo*. Se cuvine să subliniem că această concepție despre putere este la antipodul teoriei maurassiene a monarhiei și destul de apropiată de concluziile lui Frazer din *Originile magice ale regalității*. De altfel, este un semn bun că ea se situează de partea științei și nu a construcției apriorice.

26. Baudelaire, *Le Peintre de la vie moderne*, cap. IX, „Le Dandy”.

27. D.H. Lawrence, Scrisoarea către Lady Ottoline Morrel din 1 februarie 1915. Cf. *Lettres choisies*, Paris, 1934, 1.1, p. 122.

28. Balzac, *Histoire des Treize*, Prefață.

29. Baudelaire, loc. cit.

30. Balzac, loc. cit.

31. *Le Peintre de la vie moderne*, cap. V. Cuvântul *legendar* este subliniat chiar de Baudelaire.

32. Adică începând cu instituirea învățământului primar obligatoriu, a cărui extindere este contemporană cu formarea mitului Parisului.

33.

Studiul de față vrea să fie numai o dovadă că există avantaje substanțiale în studierea literaturii independent de orice punct de vedere estetic, luându-se în considerare mai degrabă rolul ei ca factor de influență, condiționarea ei socială, funcția ei de mit în raport cu noile faze ale istoriei ideilor și ale evoluției mediului. Documentația studiului este fragmentară, analiza incompletă, iar concluziile susceptibile de revizuire. Dar, în stadiul actual al cercetărilor, nu puteam proceda altfel pentru că, după cum se pare, probleme de acest gen nu au atras încă atenția comună decât prin ricoșeu. O informație completă asupra punctelor enumerate mai jos și care ar putea forma obiectul tot atâtor monografii ar fi fost de o mare importanță: 1. Descrieri ale Parisului dinaintea secolului al XIX-lea, în principal la Marivaux și Restif de la Bretonne; 2. Rolul Parisului în timpul Revoluției, polemicile dintre girondini și montaniarzi tinzând să opună capitala provinciei, precum și repercusiunile asupra spiritelor ale zilelor fierbinți ale revoluției *pariziene*; 3. Evoluția poliției secrete în timpul Imperiului și al Restaurației; creșterea misterului care învăluie atmosfera urbană și reflectarea sa în imaginație; 4. Reprezentarea

morală a Parisului în opera principalilor scriitori ai vremii – Hugo, Balzac, Baudelaire – și evoluția ei; 5. Studiul descrierilor obiective ale Parisului: Dulaure, Maxime Du Câmp; 6. Viziunea poetică a Parisului: Vigny, Hugo (mai ales lungul panegiric istorico-metafizic din *L'Année terrible*: „Paris incendia”), Rimbaud etc. Numai odată cu încheierea acestei anchete problema va putea fi tratată după cum o merită. Dar, fără îndoială, a trasa o schemă a cercetării și a-i marca importanța nu este o încercare prematură.

Concluzie

Pentru o activitate unitară a spiritului

„În tumultul acestor vremi, câțiva oameni decలాsați, dezgustați, debusolați, dar înzestrați cu o forță interioară nativă, pot plănui întemeierea unei noi aristocrații, cu atât mai greu de spulberat cu cât se va sprijini pe cele mai prețioase, cele mai dăinuitoare însușiri, ca și pe darurile cerești pe care munca și banul nu le pot conferi”.

Baudelaire

Examinarea lumii moderne are menirea de a sădi în sufletul celui care i se dedică un dezgust aproape total. Este bine știut ce se petrece pe tărâm economic și social și, în general, în domeniul relațiilor umane: nimic demn de prelungit, totul de reînceput. Dar nici în cercul mai restrâns al lumii spirituale criza nu e mai puțin profundă. Formele avansate de literatură și artă, chiar și cele care își propuseseră eliberarea spiritului, de pildă suprarealismul, îl atrag în prezent, după ani de eforturi laudabile, în activități semies-tetice care, prelungite, capătă un caracter maniacal și pur ritual. Dintotdeauna, filosofia a vizat același scop: lipsa totală de autoritate și de metodă a condus la diversificarea extremă a punctelor de vedere, așa încât cercetări anarhice, incomplete și incapabile să contribuie în mod util la fundamentarea vreunei concepții despre lume descurajează cele mai bune intenții și cele mai de neclintit speranțe. În sfârșit, știința se zbate în dificultăți fără precedent care o obligă să-și pună sub semnul întrebării cele mai solide principii, într-atât încât spiritul raționalist care a urzit-o o privește acum cu spaimă, ca pe o concepție monstruoasă și denaturată, dar vorace. De la fizică la psihopatologie, el găsește cele mai urgente subiecte în măsură să alarmeze în descoperiri și teorii pe care fantezia poetică, atât de liberă, n-a știut nici măcar să le viseze, spre rușinea ei, și pe care investigația metodică a trebuit să le conceapă vrând nevrând¹, tocmai pentru că nu e liberă și pentru că nu

există pentru ea o obligație mai strictă decât o metamorfoză exhaustivă și continuă care-i transformă neîncetat structura intimă prin integrarea naturii proprii a obstacolelor pe care ea le diminuează.

Dar descrierea umbrelor acestui tablou lasă să se întrevadă o posibilă licărire, căci unele din aceste umbre arată *direcția*, iar altele *elementele* unei reforme care, este de sperat, va fi salutară.

Într-adevăr, într-o lume în care în mod obișnuit confuzia ține loc de profunzime, lenea și hazardul înlocuiesc îndrăzneala și luciditatea, iar neglijența preceptele de guvernare, într-o lume în care aroganța cea mai neîntemeiată trece drept geniu, o anumită vigoare în luarea deciziilor și o mare severitate în aplicarea lor trebuie să fie suficiente pentru a întruni sufragiile necesare. În privința celorlalți, conformarea și supunerea sunt părți integrante ale firii lor.

Sub aspect intelectual, redresarea trebuie să fie totală. Ea va trebui operată cu fermitate, fără niciun fel de concesii. Cândva scriam: „Insolențele nepăsării nu au cunoscut limite. Ele s-ar fi erijat chiar în sistem dacă slăbiciunea organică a nepăsării n-ar fi fost tocmai aceea de a nu se putea constitui, în niciun caz, în sistem. Nu contează: rigoarea noastră de astăzi nu trebuie să fie mai prejos decât a fost îngăduința celor dinainte”. Nu voi osteni repetând acest cuvânt de ordine. *Dar nu e mai puțin important ca problema să fie cercetată sub toate aspectele:* unui anumit spirit abstract și brutal simplificator (pe care calificativele de raționalist și pozitivist îl desemnează în suficientă măsură) nu i-a servit la nimic să arunce în bezna exterioară tot ce putea oferi experiența trăită ca ireductibil la cadrele-i strâmte. Această profundă lipsă de înțelegere, care-și purta în ea însăși germenul morții, avea să atragă după sine, în diferite sensuri, consecințe funeste.

Într-adevăr, spiritul se luptă dintotdeauna cu probleme extraordinar de tulburătoare și pare să nu fie mulțumit decât după rezolvarea lor. *Există în om un vâl de umbră care-și întinde stăpânirea nocturnă asupra celei mai mari părți a reacțiilor sale afective ca și a demersurilor imaginației sale și pe care ființa sa se sprijină tot timpul și dialoghează cu el în orice clipă.* Curiozitatea nestăpânită a omului se adresează mai întâi acestor mistere atât de ciudat învecinate conștiinței sale clare, astfel încât i se pare, pe bună dreptate, că orice cunoaștere care, refuzându-le atenție și credit, le înlătură ca urmare a unor păreri preconcepute sau le neglijează din indiferență, îi trădează iremediabil destinul. De aceea, când spiritul pozitivist a cantonat

investigația metodică în afara acestor obstacole emoționante, acestea au devenit apanajul exclusiv al forțelor emoționale și sentimentale care, incapabile să le domine, socotiră că este în avantajul lor să-l divinizeze.

S-a dezvoltat atunci dezastruoasa tendință de a împodobi cu toate virtuțile miraculosul și insolitul considerate ca atare, menținerea lor în această stare devenind o profesiune. Unii se complăceau, odată cu Rimbaud, în a-și considera sacră dezordinea minții, fără să fi avut, ca el, luciditatea de a recunoaște cinstit acest lucru și curajul de a se retrage dintr-un joc atât de zadarnic. Este timpul să ne desprindem de acest hedonism intelectual. Misterul, desigur, are a da seama de multe și de făcut multe mărturisiri: dar, nu cei care-l flatează și se extaziază în fața lui sunt și cei care le vor obține pentru că, și în acest caz, cerul le aparține celor violenți.

Alții, e adevărat, par mai puțin înclinați să se mulțumească cu o plăcere atât de frivolă decât să consimtă necunoscutului o anumită transcendență în raport cu modurile discursive ale gândirii pe care pretind să le depășească pentru a accede fără obstacole la ininteligibil printr-o adevărată *mutație bruscă*, ruptură radicală în continuitatea dezvoltării intelectuale.

Totuși, nu se prea înțelege ce principiu ne-ar putea permite să conchidem de la *neînțeles* la *de neînțeles*: înseamnă, în cel mai bun caz, a nu da doi bani pe perfectibilitatea spiritului și a acorda prea mult cadrelor actuale ale gândirii, bănuite imprudent de închistare. *Pe de altă parte, este puțin probabil ca o lume care, din orice unghi ai privi-o, se prezintă ca un univers, să comporte o eterogenitate insurmontabilă între ceea ce este perceput și formele apercepției.* În sfârșit, practic privind lucrurile, o aprehensiune transcendentă presupune o renunțare imediată și totală la cadrele precedente de gândire, deși nimic nu dovedește că n-ar fi mai bine ca sintaxa actuală a înțelegerii să fie păstrată, sub rezerva dezvoltării ei, într-o formulă convenabilă. Abandonarea unui bun deja câștigat pentru altul, abia imaginat, este cel puțin imprudentă: rezultatul ar putea decepționa cumplit. În orice caz, în afara diferitelor suspiciuni pe care gândirea sistematizată izbutește să le arunce asupra reflecțiilor ce pretind s-o depășească², este mai oportun să nu se renunțe la o bază de operațiuni, mai mult decât suficientă ca punct de demarare într-un travaliu de lărgire ce poate face o carieră indefinită.

Este o realitate faptul că necesitățile moderne cer ca aceste *iluminări* să fie considerate insuficiente, iluminări pe care eu, exagerând puțin concepțiile lui Fichte³ le descriam ca dispersate, instabile, incerte, valoarea lor fiind nulă un act prealabil de credință, și atrăgătoare numai prin creditul ce li se poate acorda⁴. A le opune ca atare logicii sau spiritului de sistem este o încercare zadarnică. Adversarul trebuie învins cu propriile-i arme printr-o coerență mai riguroasă și o sistematizare mai elaborată, printr-o construcție care îl implică și îl explică, în loc ca ea să fie redusă și descompusă de el. Acest procedeu al *generalizării*⁵, prin care geometria lui Riemann a resorbit-o pe a lui Euclid și fizica relativistă pe a lui Newton, acceptându-le ca pe niște cazuri particulare ale unei sinteze mai comprehensive, indică adevărata cale. În indiferent ce domeniu, soluția concurenței dintre sistematic și rațional, înțelegând prin cel de al doilea termen starea formelor intuiției intelectuale față de conținutul experienței⁶, nu mai lasă nimic nelămurit. *Asupra tuturor punctelor aflate în conflict, litigiul s-a încheiat prin capitularea raționalului în fața exigențelor sistematizării*. Și nici nu se putea altfel, pentru că aceasta determină diferitele stadii ale celui alt. Un astfel de demers în direcția cunoașterii nu progresează niciodată fără a se îmbogăți cu cuceririle ei și fără a asimila esențialul din substanța lor, astfel încât principiul de explicație, întotdeauna superior, sub toate aspectele, față de ceea ce explică, datorită acestei continue integrări, poartă neconținut în sine caracterul fundamental al cercetării întemeiate, acela care, în *încercarea forțelor*, îi asigură o supremație prestigioasă: *să dea seama despre tot, fără ca nimic să dea seama despre ea*.

Înarmată cu asemenea temeiuri, investigația metodică nu are a se teme nici de sistemele așa-zis mai pozitive, mei de diversele intuiționisme și poate pretinde să se impună și unora, și altora. Nu prea e cuviincios să vorbim în această direcție despre o *ortodoxie militantă* ce-și trage seva autorității numai din solidele ei principii, din rigoarea aplicării lor, ca și din *atracția pe care o exercită cerințele ei*. Este atunci necesar să tai punțile, spre a te deosebi cu strălucire de mediocritate și de imitație. Nu există motive să nu fii brutal, căci este negația însăși a ordinii ca neghina să se bucure de aceleași drepturi cu sămânța cea bună, iar unei judecăți sănătoase îi repugnă ideea că indulgența și lipsa de teme, bucurându-se de aceeași considerație ca acuitatea și coerența, le pot îneca vreodată sub întinderea și cantitatea

producției lor zilnice. Unora, desigur, le displace ideea extinderii și asupra domeniului intelectual al acelui „Fiți neînduplecați” a lui Nietzsche, dar asta li se întâmplă numai celor ce au motive să se teamă de o asemenea eventualitate. În ce-i privește pe cei care nu au motive de astfel de neliniști, vina lor va fi doar că nu se prevalează de această situație pentru a-și discredita și înjosi adversarii așa cum se cuvine.

Este astfel necesar a-i trata cu cea mai mare severitate pe cei care nu dovedesc că sunt în stare să se stăpânească ei înșiși. Dacă dorim ca osteneala noastră să nu fie zadarnică, trebuie să concepem, printre altele, această reformă intelectuală ca având *posibilități de generalizare asupra tuturor domeniilor de activitate umană* și să acționăm în consecință. Oricât de prematură ar părea, luarea în considerare a acestui țel nu este deplasată, căci cuprinderea unei acțiuni în toată amplexarea ei generează de obicei o energie imediat utilizabilă.

De altfel, o veritabilă intransigență intelectuală nu poate fi decât solidară cu intransigența morală și niciodată nu s-a stabilit vreun curent de idei fără o strânsă comuniune între aceste două rigori. Este semnificativ că, încă din secolul al XIX-lea, cei a căror atitudine intelectuală a dezvoltat cea mai mare forță de atracție au fost tocmai scriitorii a căror atitudine morală, ținând seama de gustul epocii, capătă deseori valoare exemplară: Baudelaire, Rimbaud, Lautréamont. Acum însă, când nu mai subzistă nici ordine, nici autoritate pentru a-l inculpa pe intelectualul care păcătuiește împotriva rațiunii sau a moravurilor, acum când, sub acest aspect, licența trece drept virtute și dereglarea drept fantezie demnă de stimă, *pentru a-ți face din revoltă o stare civilă nu mai e nevoie nici de o genială inventivitate, nici de un mare curaj*. Înseamnă doar să ocupi o situație confortabilă care continuă să beneficieze de un prestigiu dobândit în vremuri eroice de către oameni care i-ar renega astăzi, pentru rutina și automulțumirea lor, pe cei ce se pretind cu mare promptitudine succesorii lor, și cărora toți, primul prin întreaga-i operă critică, cel de-al doilea prin *Une saison en Enfer* și ultimul prin *Preface aux Poésies*, par să le fi pregătit dinainte o strălucită dezavuare.

Valorile morale pe care le-au apărat ei, valori ale violenței, desigur, dar și valori de fidelitate și onoare, nu au fost insurecționale decât prin forța lucrurilor, ciocnindu-se de opresiunea insuportabilă a unor determinări ce nu valorau cât ele. Astăzi, când terenul este liber

și se vede că eforturile cele mai insistente nu sunt orientate decât spre continuarea anarhiei, este de datoria lor, pentru că ele posedă cea mai desăvârșită plenitudine și cel mai pur prestigiu, *să treacă la ofensivă și să facă în așa fel încât să se considere concepția despre lume pe care o interpretează nu ca un haos dezordonat de revendicări discordante, ci ca singura în măsură să fondeze o ordine care să țină seama de cerințele ireductibile ale ființei umane.*

Această rigoare morală trebuie să se traducă neîntârziat în cercetarea intelectuală unde, de la bun început, se impun o probitate care să reziste seducției și o fermitate care să nu se lase tentată de dorința de a plăcea. Este, într-adevăr, o etică a cunoașterii fără de care aceasta nu merită nici omagiu, nici sacrificiu, și nici nu le-ar putea obține. Pentru ca o cunoaștere să merite să fie ridicată la rang de *ortodoxie*, nu este suficient ca ea să fie ferită de orice critică de metodă; mai e necesar ca, departe de a fi indiferentă față de sensibilitatea umană, ea *să-i apară nemijlocit învăluită de o atracție imperativă și să se dovedească a fi imediat în măsură s-o mobilizeze*¹.

În realizarea unui astfel de scop, garanțiile morale nu sunt mai puțin necesare decât garanțiile intelectuale; de altfel, cum ar putea fi păstrate și îmbogățite acestea din urmă dacă ar înceta să fie susținute de cea mai severă conștiință, de-a lungul comportamentului întregii vieți? Într-adevăr, constituția ființei umane se dovedește a fi atât de *unitară* încât este de neconceput ca o concesie asupra unui punct să nu ducă la o oarecare slăbire în celelalte.

Mai exact, speranța unei *ortodoxii* nu este altceva decât *prezumția de acțiune unitară ideală*, cea care își propune să angajeze *totalitatea ființei*, în așa fel încât diferitele ei funcții să contribuie la o creație vie și continuă care să ducă cu atât mai multă satisfacție tendințelor ei esențiale cu cât, în loc să ofere fiecăreia o hrană incompletă, eterogenă și dispersată, ea ar fi capabilă să închege organic demnitatea lor, după cum a făcut cu eforturile lor, dând astfel revendicărilor lor un surplus consistent de certitudine și forță, prin experiența trăită și înțeleasă a coerenței și solidarității lor.

Este vorba aici despre cea mai îndepărtată perspectivă, despre cea mai improbabilă speranță. Sarcina imediată care solicită actualmente energiile este tot atât de umilă și precisă pe cât de grandioase pot apărea acestea din urmă, lăsând impresia că sunt neclare. Începutul și scopul final participă cel puțin unul de la celălalt

prin postulatul lor comun de rigoare: față de îngăduința generală, este suficient ca filiația lor să se poată distinge clar. Din momentul declarației de începere a ostilităților, interesează expunerea clară a scopurilor urmărite de război: edificarea lentă și sigură a unei doctrine a cărei exactitate să se situeze atât pe planul adevărului filosofic cât și pe acela al satisfacțiilor afective și care, odată cu *certitudinea propriului destin* conferită fiecăruia, să-i fie concomitent și imperativ moral în toate conflictele, precum și soluție tehnică în depășirea tuturor dificultăților.

NOTE

1. În orice caz, este semnificativ că încercările cele mai îndrăznețe și mai bine conduse, vizând distrugerea *formelor sensibilității* și ale *anticipării percepției*, nu se datorează poeziei, ci științei, îndeosebi fizicii relativiste, care a adus cea mai importantă contribuție la punerea în aplicare a *lungii, imensei și raționalei dereglări a tuturor simțurilor* cerute de Rimbaud.

2. Nu voi reține aceste suspiciuni pentru că, atunci când două moduri de gândire se opun, nu folosește la nimic să găsești într-unul argumente împotriva celuilalt și reciproc. Este de preferat o examinare a inconvenientelor lor intrinseci.

3. Cf. *Grundzuge des gegenwertigen Zeitalters*, lecția a 8-a. Am rezumat și comentat argumentația filosofului într-un articol publicat în numărul special din *Cahiers du Sud* consacrat romantismului german (1937).

4. *Proces intellectuel de l'Art*, ed. I, 1935, p. 10.

5. Țin să subliniez acest lucru, pentru că mai sunt încă multe spirite atașate, dacă nu logicii aristotelice, cel puțin dialecticii hegeliene, că Bolyai sau Lobacevski nu-l neagă pe Euclid, nici Einstein pe Newton și că nu se poate trece printr-o convertire a contradicțiilor de la sistemele unora la ale altora. Este vorba despre *generalizare*, ceea ce este cu totul altceva. Cf. G. Bachelard, *Le Nouvel Esprit scientifique*, Paris, 1934.

6. Într-o manieră analogă, Ph. Frank definește bunul simț drept dorința de a pune de acord faptele experimentale cu cosmologia filosofiei clasice. *Theorie de la connaissance et physique moderne*, Paris, 1934, p. 18.

7. Într-adevăr, singura deosebire dintre cunoașterea științifică obișnuită și categoria particulară de cunoaștere descrisă aici este

aceea că, prin definiție, orice rezultat al celei din urmă, situându-se, de asemenea, pe planul valorii, exercită o presiune asupra afectivității, prin însuși acest fapt. De unde și latura *agresivă* a oricărei ortodoxii.

Cuprins

Prefață...5

Avertisment...7

I. Funcția mitului...11

II. Mitul și lumea...27

1. *Mantis religiosa* (călugărița) ...29

2. Mimetism și psihostenie legendară...66

III. Mitul și societatea...93

1. Ordinea și Imperiul...95

2. Jocuri de umbre despre Eladei...105

3. Paris, urât modern...114

Concluzie...131

În eseurile din acest volum, mitul este considerat ca loc geometric al determinărilor sale naturale, istorice și sociale; de pildă, comparându-se cele două metode desăvârșite ale evoluției, respectiv insectele și omul, se caută corespondențele dintre comportamentul celor dintâi și mitologia umană; astfel, pornindu-se de la o idee a lui Bergson, se ajunge să se demonstreze că reprezentarea mitică ține loc de instinct animal, încât comportamentul unei specii animale luminează uneori virtualitățile psihologice umane. Recunoaștem în toate acestea eforturile lui Caillois de a articula legile elementare ale biologiei la cele complexe ale fenomenelor sociale, într-o lume văzută ca sistem și rețea de ecouri. Cartea de față, prima ediție integrală în limba română, le anunță pe toate celelalte ale eseistului francez, cu excepția celor care se ocupă de minerale.

ISBN 973 – 569 – 438 – 7

www.nemira.ro